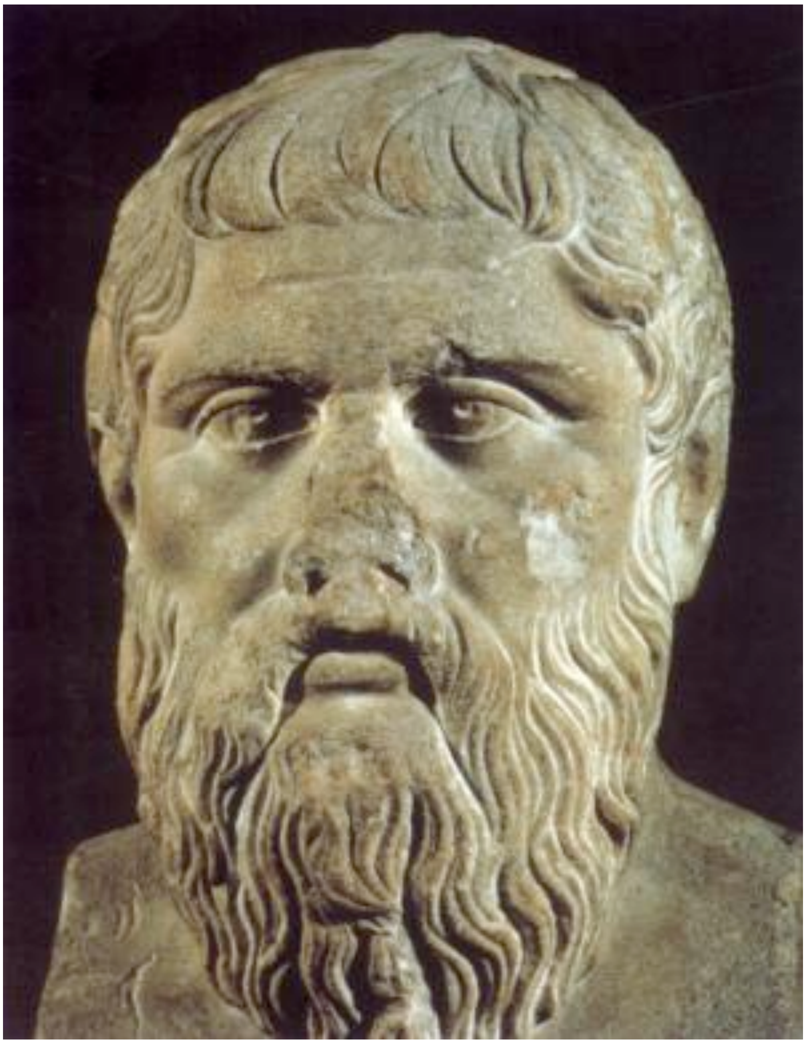
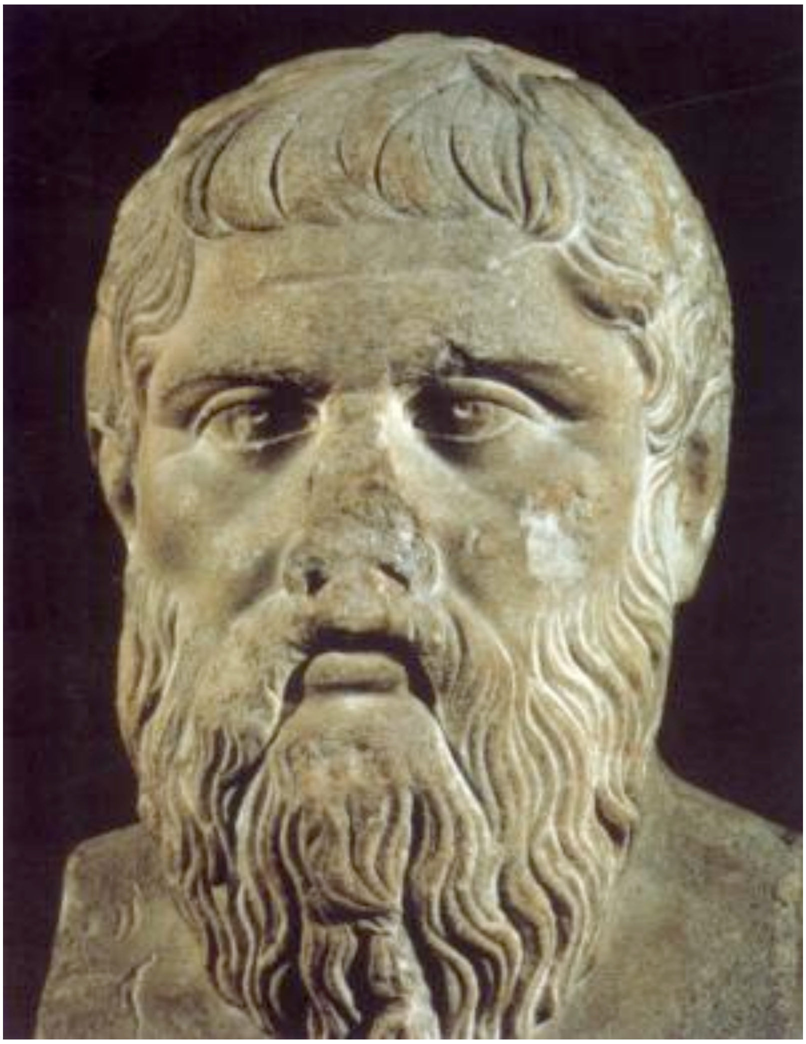


PLATON

(1935)

LÉON ROBIN (1866 - 1947)

Édition électronique (PDF, ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.



PLATON

(1935)

LÉON ROBIN (1866 - 1947)

Édition électronique (PDF, ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

NOTE SUR CETTE ÉDITION ÉLECTRONIQUE

Il s'agit du texte intégral de l'édition de 1935. De nouvelles éditions sont parues par la suite sans que le texte n'ait été modifié.

Sauf mention, les notes sont de l'auteur.

Les renvois à différentes parties du texte sont indiqués: «(cf. *supra,* IV, III)», (CHAP, SECTION).

L'Index n'a pas été repris.

Les Échos du Maquis, mars 2011.

AVANT-PROPOS

Ce livre repose sur un double postulat: l'un est que Platon est principalement un philosophe; l'autre est que, à ce titre, il a ou essaie d'avoir une doctrine. Que Platon, philosophe, soit en outre un très grand artiste, rien n'est plus certain; mais pourquoi l'art serait-il plus incompatible avec la philosophie que ne l'est cette dernière avec la science? Il me semble d'autre part inconcevable qu'un philosophe puisse avoir réfléchi sur le savoir et sur ce qui en est l'objet et la méthode, sur la conduite et sur ce qui en est la règle, sans avoir fait effort pour systématiser les résultats de sa réflexion, après les avoir précisés et clarifiés. Ce qu'il y a de particulier chez Platon, c'est que cet effort s'accomplit devant nos yeux, sous forme de recherche et sous forme de critique, et que presque jamais les résultats positifs n'en sont dogmatiquement exposés. Toutefois, derrière ce spectacle, qui nous est offert par les dialogues, de la recherche et de la critique, il y a eu l'enseignement; et pour Platon, il nous l'a dit solennellement dans *Phèdre*, c'était le principal. Or, si cet enseignement, dans sa substance, nous est, plus que le reste, enveloppé de brume, il n'est pas douteux du moins que ce devait être quelque chose de fortement défini et peut-être même d'un peu raide. Autrement, on s'explique mal que des disciples immédiats aient pu s'attacher à cet enseignement et le continuer, soit d'ailleurs pour en exagérer tel ou tel aspect (Speusippe et Xénocrate), soit pour l'accommoder en le corrigeant (Aristote), bref, que de toute façon, entre leurs mains, il ait pris sans délai la figure d'une «scolastique». De ce double postulat découle le plan de ce livre: un exposé de l'œuvre, comportant d'une part une distribution *systématique* des idées (dont on ne méconnaît pas l'enchevêtrement réel), et, d'autre part, une *histoire* de ces mêmes idées, c'est-à-dire que, dans chacun des domaines sur lesquels, une fois dissociés, on les aura groupées, on cherchera à dessiner la courbe probable de leur évolution.

Le nombre est vraiment redoutable des livres qui ont été écrits sur Platon, sur telle partie de son œuvre, sur tel aspect de sa doctrine: la bibliographie n'en retiendra forcément que les plus importants. D'un autre côté, la place de l'exposition m'est étroitement mesurée, à peine suffisante pour faire seulement sentir quelle est la hardiesse de la pensée de Platon, sa force et sa variété. Aussi m'excusera-t-on, je l'espère, de n'avoir pas étalé au bas de mes pages une multitude de renvois aux travaux de mes devanciers: à quoi bon noter, là où il existe, mon accord avec eux? à quoi bon signaler des divergences dont il serait impossible de donner ici les raisons déterminantes? Une mise au point qui aspire à n'être pas un capharnaüm d'interprétations antagonistes, duquel ne peut surgir la moindre clarté, suppose nécessairement au contraire un choix entre celles qui ont été effectivement proposées, ou qui sont possibles et justifiables. Sur les motifs de ma décision, le cadre même de ce livre m'interdisait le plus souvent de m'expliquer en détail. Ce qui importait davantage, c'était l'indication

précise des textes de Platon qui m'ont semblé propres à légitimer mes vues, c'était une analyse de ce qu'ils contiennent. Si brève qu'elle soit, la bibliographie fournira le moyen de confronter ces vues avec d'autres, identiques, voisines ou enfin totalement différentes.

L. Robin

N.B.: Les mots grecs ont été transcrits en caractère latin; la lettre *y* a été constamment employée comme équivalent de la lettre grecque υ ; le *h*, de l'aspiration initiale (esprit rude).

CHAPITRE I • LA VIE ET LES ÉCRITS

BIOGRAPHIE

À l'exception de quelques données, non douteuses en elles-mêmes encore que la chronologie en demeure passablement incertaine, la biographie de Platon est surtout riche de conjectures, dont quelques-unes se fondent uniquement sur l'idée que, d'autre part et selon notre humeur, nous avons pu nous faire de la personnalité du philosophe.

On place communément la naissance de Platon en 428/7; mais on exclut ainsi, sans le dire, une autre tradition qui la placerait en 429. En la fixant au 7 du mois de Thargélion (mai), on suit encore une tradition dont l'intention était probablement de faire coïncider cette naissance avec le jour anniversaire, dans le calendrier religieux d'Athènes, de la naissance d'Apollon; ne veut-on pas aussi que sa mort ait coïncidé avec cette même fête? Il est possible d'ailleurs que la date généralement admise pour la mort, 348/7, ait servi de base au calcul de la date de naissance; or ce calcul variera nécessairement avec le choix qu'on aura fait, pour la durée de la vie, entre le nombre rond de quatre-vingts ans et ce même nombre, accru dans certains témoignages d'une ou de deux unités. Encore est-il permis de penser que, si généralement on a préféré quatre-vingt-un ans, c'est peut-être pour des raisons d'arithmologie mystique et parce que ce nombre est le carré de 9, qui à son tour est le carré du premier nombre impair! Dans l'art de supputer les dates les chronologistes anciens mettaient beaucoup de fantaisie; de notre côté, nous présentons trop souvent comme des certitudes le résultat de calculs dont la base est entièrement arbitraire. Tout ce qu'on devrait se borner à dire, c'est que Platon est né dans les trois ou quatre premières années de la guerre du Péloponnèse, aux alentours du temps où mourait Périclès, victime de la grande peste d'Athènes, — et qu'il est mort une dizaine d'années avant la victoire de Philippe à Chéronée, qui devait consacrer définitivement l'asservissement de la Grèce à la domination macédonienne.

Que Platon fût athénien et de la meilleure noblesse, c'est incontestable, quoiqu'il n'y ait pas toujours accord entre les témoins sur les origines. La famille de son père Ariston prétendait, assure-t-on le plus souvent, descendre de Codrus, le dernier roi d'Athènes; ce qui autorisait à remonter bien loin au-delà, jusqu'à un petit-fils de Poséidôn lui-même! Du côté maternel l'illustration était moins grande, mais mieux établie: Périctionê était en effet la fille d'un Critias — celui qui figure dans le *Timée* (cf. 21ab, 25d sqq.) et qui est le protagoniste du dialogue désigné par son nom —, lequel était lui-même le petit-fils d'un autre Critias, dont enfin le grand-père était un certain Dropide, très intime ami de Solon, le premier législateur d'Athènes. Elle était donc ainsi cousine germaine de ce Critias qui fut l'âme de la Tyrannie des Trente et sœur de Charmide, un des dix commissaires établis au Pirée par les Oligarques. De son

mariage avec Ariston elle avait eu plusieurs enfants: Adimante et Glaucon étaient de beaucoup, semble-t-il, les aînés de Platon; Pôtonê fut la mère de Speusippe, qui devait succéder à son oncle à la tête de l'Académie. Devenue veuve peu après la naissance de Platon, Périctionê se remaria avec un certain Pyrilampe qui était son oncle maternel (cf. *Charmide* 158a), et dont elle eut au moins un fils, cet Antiphon qui est le narrateur du *Parménide* (voir le début de ce dialogue). Notons enfin que, d'après une tradition, le vrai nom de Platon aurait été celui de son grand-père paternel, Aristoclès. Mais, quant au sens du prétendu sobriquet, l'ingéniosité des dépositaires de cette tradition se donne carrière: pour l'un l'idée de largeur, impliquée par le surnom, se rapporterait à l'ensemble de la carrure; pour un autre, aux proportions du front; pour un troisième, à l'ampleur du style! Ils n'ont donc fait, semble-t-il, que chercher à interpréter historiquement un simple calembour.

Sans nul doute, l'éducation du jeune homme fut celle que comportait la situation de ses parents. Mais, dès qu'on cherche à préciser le point qui nous intéresserait le plus, la formation philosophique, aussitôt commence l'incertitude. Ainsi, l'affirmation d'Aristote (*Métaph*. A 6, 987a, 32 sqq.) que, avant d'entrer dans le cercle socratique, Platon aurait été l'élève de l'Héraclitéen Cratyle a été contestée: ne résulterait-elle pas en effet tout bonnement d'une inférence, fondée sur la façon dont Platon aurait modifié la doctrine de Socrate, et justement pour la mieux adapter aux changements incessants que révèle l'expérience? Et maintenant, à quel âge s'est-il attaché à la personne de Socrate? Si c'est, comme on l'admet en général, à vingt ans, alors l'initiation alléguée à l'Héraclitéisme aurait commencé et fini singulièrement tôt! D'autre part, autour de ce Socrate qui fut alors, Aristophane nous en est le meilleur garant, une des figures marquantes de la Cité, il n'y avait probablement pas que des disciples, ou mieux des fidèles, mais aussi des curieux occasionnels: c'est à ce titre qu'avaient dû le fréquenter Critias, Charmide et les frères aînés de Platon, et à ce titre aussi qu'ils ont pu introduire le jeune homme auprès de lui. Au surplus, la peinture que, dans certains dialogues comme le *Lysis* ou le *Charmide*, Platon nous a faite des entretiens de son maître donne à penser que des enfants en étaient parfois les interlocuteurs: ce qui nous obligerait à reculer en deçà de la vingtième année les premières impressions produites sur lui par la pensée de Socrate; elles pourraient donc être antérieures à son entrée dans l'école de Cratyle. En tout cas, il n'est guère croyable, ni que Platon ait pu être déterminé par l'influence de ses parents à resserrer des relations qui risquaient de détourner son esprit des réalités positives et des exigences du moment; ni qu'il ait senti lui-même le besoin logique de chercher dans le concept cet élément stable dont la connaissance ne peut se passer et qui faisait défaut au mobilisme héraclitéen. Plus vraisemblablement, ce fils de grande famille, appelé à jouer un jour un rôle dans la Cité, déjà capable de juger les actes et les méthodes politiques, s'est attaché à Socrate surtout en raison de prédications de celui-ci sur la justice, qui régnerait dans l'État le jour où le principe des compétences y aurait remplacé le

principe égalitaire. Le désordre et l'impuissance du gouvernement démocratique aboutissant au désastre qui termina en 404 la Guerre du Péloponnèse, le despotisme sanguinaire du gouvernement oligarchique qui vint ensuite, voilà quels furent peut-être les plus pressants motifs qui déterminèrent Platon à s'attacher d'une façon plus étroite à l'homme dont il dira plus tard (à la fin du *Phédon*) qu'«entre tous ceux de son temps qu'il lui a été donné de connaître, il fut le meilleur et en outre le plus sage et le plus juste».

Après la chute des Trente et le retour des bannis (403/2), Athènes connut une heure de magnifique espérance, où l'on put croire, à condition de n'y pas regarder de trop près, que seraient oubliées toutes les divisions, que la restauration démocratique relèverait la République de sa déchéance et guérirait ses blessures. Si l'on ajoute foi aux renseignements que contient la *VIIe Lettre* (324b-326b), et mise à part toute question d'authenticité, Platon avait été cruellement déçu par le gouvernement des Trente, vers lequel auraient pu l'attirer des traditions de famille et des motifs personnels; il gardait encore cependant, et quoique les conditions fussent tout autres, quelque désir de participer aux affaires publiques; mais une renonciation radicale se serait bientôt imposée à lui, aussi longtemps du moins que les États seraient ce qu'ils sont à présent: les Trente avaient voulu faire de Socrate le complice de leurs iniquités, et voici que maintenant la démocratie accueillait contre le Sage une calomnieuse accusation d'impiété et qu'elle le condamnait à boire la ciguë! Quand bien même ces soi-disant confidences seraient seulement des inductions, dont l'*Apologie* (32c) et la *République* (V, 473d) par exemple auraient fourni la base à un adroit faussaire, c'est un fait que l'unique indice d'une ambition politique chez Platon se rapporte à ces voyages de Sicile dont il sera question plus tard, et par conséquent à la découverte, ailleurs qu'à Athènes, des conditions grâce auxquelles pourrait être réalisé un État à la tête duquel la philosophie prendrait la place qui de droit lui revient.

À la dernière journée de son maître Platon, nous dit-il lui-même, n'assista pas, empêché par la maladie (cf. *Phédon* 59b): rien n'autorise, ni à douter de son affirmation, ni à penser qu'il aurait appelé maladie un chagrin dont n'aurait pas triomphé la conscience d'un devoir à remplir. Il ne semble pas que les amis athéniens de Socrate aient pu légitimement croire ensuite leur sécurité menacée. Toujours est-il cependant que plusieurs d'entre eux, dont Platon, gagnèrent Mégare, toute proche d'Athènes et où ils savaient devoir trouver près d'Euclide, de Terpsion et de leur groupe une affection sympathique et, au besoin, secourable. L'influence de ce séjour sur la pensée de Platon ne peut être conjecturée sans témérité. Selon toute vraisemblance il ne fut pas très long: Platon appartenait en effet à la classe des Chevaliers; ceux-ci eurent, vers ce temps, fort à faire pour la protection du territoire; des obligations militaires durent fréquemment s'imposer à lui. Notamment, il est probable qu'il prit part (394) à la bataille de Corinthe, où les Spartiates et leurs alliés battirent les

Athéniens et les Thébains. On admettra donc difficilement que les voyages de Platon, à moins d'avoir été rapides et peu étendus, puissent se placer avant 396. Il est au contraire plus vraisemblable qu'avant 391/0, c'est-à-dire avant l'approche de la quarantaine, il ne fit hors d'Athènes aucune absence de quelque durée. Dans cette hypothèse on admettra que déjà Platon a écrit un bon nombre de ses dialogues, et particulièrement tous ceux qu'il a consacrés à défendre la mémoire de son maître; peut-être même le Sophiste Polycrate a-t-il déjà publié son fameux pamphlet, où il ressuscitait Anytus pour imputer à Socrate tous les malheurs d'Athènes, en raison de l'action qu'il aurait exercée sur l'esprit d'Alcibiade; réponse ou non à cette accusation posthume, le *Gorgias* enfin serait antérieur à cette longue absence. Il n'est pas impossible d'autre part que, sans avoir encore fondé proprement une école, Platon fût dès cette époque le chef d'un groupe socratique indépendant. Au surplus, qu'est-ce que le *Gorgias*? Une attaque passionnée contre les maîtres de rhétorique qui enseignent l'art de faire triompher, aussi bien devant l'Assemblée qu'au tribunal, n'importe quelle cause, de flatter les passions de l'auditoire au lieu de l'éclairer; une apologie exaltée de la Justice, le plus grand des biens pour la société comme pour l'individu, et préférable même à l'existence; une condamnation violente de la fausse égalité, celle sur laquelle justement se fonde tout le système politique de la démocratie. On ne s'étonnerait donc pas que, à la suite d'un tel réquisitoire contre les conceptions, les méthodes et les pratiques dominantes, et surtout si ce réquisitoire reflétait un apostolat auquel déjà ne manquaient pas les adeptes, Platon eût en effet senti le désir de s'éloigner, ne serait-ce que par besoin moral de respirer une autre atmosphère.

L'Égypte, qu'alors il s'y soit ou non rendu pour la première fois, eut d'abord sa visite. Un tel voyage pour un Athénien n'avait rien d'une aventure, et Platon, dit-on, l'aurait fait en négociant, emportant avec lui une cargaison d'huile, le produit de ses olivaies; vendue sur le marché de Naucratis elle devait lui procurer le moyen de continuer son voyage. Celui-ci se serait ensuite poursuivi vers Cyrène. Sans doute n'y rencontra-t-il pas seulement le mathématicien Théodore, qui sera l'un des personnages du *Théétète*, mais peut-être aussi bien quelques philosophes qu'il avait connus dans l'entourage de Socrate: ainsi Aristippe, quoique l'humeur de ce dernier fût passablement vagabonde, ou bien son associé Cléombrote (cf. *Phédon* 59c); on verra plus tard quel rôle important a joué dans la vie de Platon un autre citoyen de Cyrène (cf. *infra*). De là gagna-t-il directement l'Italie méridionale, ou bien retourna-t-il auparavant à Athènes? En faveur de cette dernière hypothèse, défendue par ceux qui placent cinq ou six ans plus tôt le premier voyage de Platon, on fait valoir que, selon Plutarque (*De genio Socratis* 7, 579a sqq.), il serait en revenant d'Égypte passé par Délos; ce qui conduit en outre à intervertir l'ordre des escales. Mais n'est-ce pas une de ces inventions, comme il y en a tant chez le bonhomme de Chéronée, et dont l'objet serait de rapporter au plus illustre philosophe géomètre de l'Antiquité le

problème fameux de la duplication du cube, ou problème de Délos[1]? Quelle que soit l'hypothèse adoptée sur l'endroit d'où venait Platon, il est très probable que, en se rendant en Italie, son intention était de connaître le Pythagoricien Archytas. Celui-ci, grâce à son ascendant personnel, avait réussi à instituer, ou plutôt à maintenir dans Tarente un gouvernement dont l'autorité se fondait mystiquement sur la philosophie et la science. Si l'ambition profonde de Platon était de réformer la société et l'État, de quel intérêt devait être pour lui cette survivance privilégiée d'un état de choses que, depuis 410 environ, la révolution avait partout ailleurs aboli dans la Grande Grèce! Une tradition était assez communément reçue dans l'Antiquité: Platon aurait profité de sa présence dans les milieux pythagoriciens pour se procurer, à prix d'argent ou autrement, les écrits secrets, soit de Pythagore, soit de Philolaüs, lequel serait plagié dans le *Timée* (Diog. Laërce VIII, 84 sq.), soit de tous les deux. Que cette fable ait été imaginée par des Pythagoriciens pour accaparer le Platonisme à leur profit, ou bien par des Platoniciens pour faire bénéficier les doctrines de leur maître du prestige qui s'attachait aux mystères du Pythagorisme, de toute façon elle ne mérite aucun crédit.

Platon cependant quitte alors l'Italie pour se rendre en Sicile, répondant à l'invitation que lui avait adressée Denys, tyran de Syracuse, peut-être même par l'amicale entremise d'Archytas. Sur l'époque, les informations de la *VIIe Lettre* s'accordent assez bien avec les vraisemblances obtenues d'autre part: «Quand la première fois je me rendis en Sicile, y est-il dit (324a, cf. 326b), j'avais alors à peu près quarante ans.» Il y avait donc un quart de siècle environ que les Athéniens avaient vu se finir de la façon lamentable que l'on sait leur folle expédition contre la Sicile, vers le milieu de la guerre du Péloponnèse. C'était l'effondrement d'un vaste dessein impérialiste: Alcibiade leur avait en effet persuadé que, maîtres de la grande île, si merveilleusement située et si riche, ils le seraient aussi de la Méditerranée tout entière et assureraient à leur empire d'inépuisables ressources. À la suite de cet événement, la Sicile, au contraire de ce qu'on aurait pu attendre, traversa une période extraordinairement troublée. Les Carthaginois, jadis refoulés ou contenus par Gélon, puis par son frère Hiéron, ces deux tyrans qui avaient élevé très haut la puissance de Syracuse, commençaient à redevenir menaçants; les cités grecques du nord-ouest étaient tombées entre leurs mains. Or, au temps de l'arrivée de Platon, il y avait plus de quinze ans déjà que, profitant de circonstances favorables, Denys avait réussi à renverser la démocratie qui s'était établie à Syracuse et à y devenir progressivement le maître absolu.

Sa cour était fastueuse et l'on y menait, à l'exemple du prince, la vie la plus dissolue. Quelle puissante curiosité politique a pu déterminer Platon à

[1] De cette même histoire il y a d'ailleurs plusieurs versions différentes.
Certaines autres traditions relatives au problème en question ne mentionnent pas Platon, mais seulement Archytas et Eudoxe; cf. *infra,* n. 21.

compromettre sa dignité de philosophe dans une telle compagnie? Et, si c'est à Denys que revenait l'initiative de la rencontre, quels motifs pouvaient lui inspirer le désir de recevoir Platon à sa cour? La notoriété de celui-ci devait être déjà grande, et sans doute ne se recommandait-il pas seulement de sa parenté avec Critias et de ses sympathies doriennes. Quoi qu'il en soit, il ne fallut pas longtemps à Denys pour juger importune la présence de cet hôte de marque. Mais d'où vint le mécontentement du prince? De remontrances morales qui lui auraient été faites? de conseils politiques indiscrets? Prit-il ombrage de l'enthousiasme que les propos du philosophe avaient inspiré à son jeune beau-frère, Dion (dont la sœur était une de ses deux femmes), et des sentiments de particulière amitié dont celui-ci était payé en retour? Il est possible enfin (car notre chronologie est fort incertaine) que la mauvaise humeur de Denys visât en Platon principalement l'Athénien: c'est en effet aux Jeux olympiques de 388 que Lysias[2], en appelant les Grecs à l'union contre les tyrannies et en signalant la menace particulière que constituait à l'ouest la puissance de Denys, suscita une véritable émeute contre l'ambassade du prince syracusain. Toujours est-il qu'un beau matin Platon fut embarqué sur un navire qui ramenait dans son pays un envoyé de Sparte. Est-il vrai que Denys se fût entendu avec ce dernier pour une escale imprévue dans l'île d'Égine? ou bien la tempête obligea-t-elle à y aborder[3]? Or les Éginètes étaient alors en guerre avec les Athéniens: c'était donc pour Platon, sinon la mort, du moins l'esclavage. Par bonheur il fut, raconte-t-on, reconnu d'un riche Cyrénaïque, Annicéris, peut-être celui dont le nom figure parmi les disciples d'Aristippe. Racheté et libéré par lui, il put enfin rentrer à Athènes. Ainsi se termina, en 387 environ, la première aventure sicilienne de Platon.

Le résultat ne semble pourtant pas avoir affaibli, ni l'énergie de sa vocation d'éducateur, ni la conscience qu'il a de sa mission régénératrice: il sera le guide de la jeunesse, il la préparera par la science et la philosophie au rôle politique qui, plus tard, sera le sien. C'est alors qu'il aurait établi le lieu de son enseignement dans un gymnase que, du nom déformé d'un vieux héros athénien, patron de tout le site, on appelait Académie. Puis il achète un parc contigu au gymnase, afin d'y élever les logements des élèves. L'endroit était au nord-ouest de la ville, vers la Porte Dipylon (*la Double Porte*), dans le voisinage du Céphise dont les ruisselets arrosaient la plaine; à peu de distance du bourg de Colone, le pays natal de Sophocle, et de son fameux bois d'oliviers. Ce fut, jusqu'au temps de Sylla, la résidence de l'École. Celle-ci fut alors transportée à l'intérieur de la ville dans le gymnase dit de Ptolémée: c'est là qu'enseigna

---

2 À la vérité ce n'était qu'un métèque, mais de ceux qui avaient presque les droits des citoyens (les *isotèles*).

3 Ainsi doit-on peut-être entendre une allusion d'Aristote, *Métaph*. Δ 30, 1025a, 26-30; cf. 5, 1015a, 25 sq.

Antiochus d'Ascalon, un des maîtres de Cicéron. L'ancien domaine n'est plus désormais qu'un lieu de pèlerinage[4]. L'Académie a été la première école de philosophie dont l'existence puisse être affirmée avec certitude, la première en tout cas qui ait été vraiment ouverte à des élèves, et ne fût plus une association fermée de chercheurs ou une confrérie de libres croyants. Elle constituait une sorte d'Université, possédant un statut juridique, un règlement intérieur, un budget de dépenses et recettes; en outre de logements destinés, sinon aux maîtres, du moins aux élèves, elle comprenait des salles de cours, un local consacré aux Muses (*Muséum*) où étaient conservés les livres et des collections scientifiques de toutes sortes; avec le temps l'enclos se peupla de statues de philosophes et de chapelles commémoratives. Quant au corps enseignant, sous la direction du Chef d'École ou *Scolarque*, il comptait plusieurs maîtres, probablement spécialisés: Speusippe, Xénocrate, Héraclide du Pont furent du nombre de ces maîtres; Eudoxe de Cnide et Théétète professèrent à l'Académie les mathématiques, en y joignant même, le premier, l'astronomie; Aristote passe pour avoir été chargé de l'enseignement de la rhétorique.

Quel était le mode d'enseignement? Il est peu probable qu'il ne fût constitué que par le dialogue, et sans doute variait-il tant selon l'objet que selon l'auditoire. Certes, les dernières pages du *Phèdre* (275c sqq.) montrent que la méthode préférée de Platon est la recherche vivante, où la pensée de l'élève communie activement avec celle du maître. À vrai dire, son dessein à cet endroit est surtout de critiquer la méthode de ses concurrents, les maîtres de rhétorique: ceux-ci enseignaient en effet des procédés littéraires ou oratoires au moyen de cahiers ou de livres, compositions types où ils avaient, une fois pour toutes, mis en œuvre ces procédés; modèles qu'ils analysaient et commentaient devant leurs élèves, discours de parade (ou *épidictiques*), lectures publiques destinées à faire montre de leur talent. Pas davantage Platon ne songe alors à prononcer contre la composition écrite et publiée une condamnation sans réserve: c'eût été renier son passé d'écrivain; et de fait, après qu'il eut ouvert son école dans l'Académie, il ne cessa pas pour cela d'écrire. Mais ce qu'il demande au livre, ce n'est pas de coopérer à l'enseignement lui-même: c'est seulement, ou bien d'être un moyen accessoire de perpétuer, pour soi-même autant que pour ceux qui y ont été associés, des recherches et des débats qui ont eu lieu à l'intérieur de l'École, ou bien de servir à en donner un aperçu au-dehors et pour un public plus étendu; aperçu suffisant pour piquer la curiosité, non pour la satisfaire. Il est enfin presque certain que ce n'étaient pas des dialogues, ces «doctrines non écrites» (*agrapha dogmata*) dont parle Aristote, ces leçons *Sur le Bien* que mentionne Aristoxène de Tarente, le fameux spécialiste pythagoricien de l'harmonique, qui était passé dans l'école d'Aristote (cf. *infra,*

---

4 Voir Cicéron, le début du livre V du *De finibus*. Des fouilles ont été entreprises à la fin de 1930 sur le terrain de l'Académie par M. P. Z. Aristophron (voir les *Actes de l'Académie d'Athènes*, 1933).

IV, III), et dont Xénocrate et Aristote lui-même avaient fait des rédactions. C'est donc que la méthode, dite socratique, d'enseigner par interrogations et réponses et sous la forme d'une dialectique vivante et agissante, n'a pas été d'une façon constante la méthode pratiquée par Platon dans son École. Au moins vers la fin de sa carrière, il semble avoir donné sur certains points de sa doctrine des expositions continues et proprement didactiques.

L'Académie, dit-on, connut immédiatement le plus éclatant succès: de tous les points de la Grèce et de l'Asie hellénisée on venait s'y instruire ou lui apporter l'hommage d'un concours particulier. Une des raisons de ce succès résidait peut-être dans le programme que s'était tracé Platon: son but, on l'a vu, semble en effet avoir été de déterminer un plan d'études, tel que les élèves capables de le suivre jusqu'au bout fussent en état, par la suite, d'administrer les cités selon la justice. Or c'était, depuis longtemps, aux yeux des Grecs, une des plus hautes fonctions du philosophe d'être un législateur ou un chef de gouvernement: Héraclite en avait eu, sans succès, l'ambition à Éphèse; mais le Pythagorisme avait été à la fois une théorie et une organisation politiques; Parménide passait pour avoir été le législateur d'Élée et les Thouriens avaient, dit-on, demandé une constitution à Protagoras. Faut-il qu'une tâche si importante soit abandonnée à l'arbitraire individuel, sans principes définis et de valeur universelle, sans méthode propre à guider sur la route de la vérité? Platon ne le veut pas, et, convaincu qu'il est le détenteur, sinon de cette vérité, du moins de ses principes et de sa méthode, il se croit seul capable de dire en quoi consiste la tâche et d'y préparer les autres. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait existé, au moins nominalement, des États «platoniciens». Une fois rentré dans sa patrie, plus d'un élève de Platon eut l'ambition d'y introduire quelque chose de la politique du Maître. L'exemple le plus significatif serait celui de ces petites principautés asiatiques d'Atarnée (au bord de la mer, à l'ouest de Pergame), d'Assos (au nord de Lesbos) et de Scepsis (en Troade), auxquelles une tradition, reflétée par la *VIe Lettre*, lie les noms d'Hermias, de Coriscus et d'Éraste, Or, après la mort de Platon, c'est à la cour d'Atarnée chez Hermias que, comme dans un milieu ami, vinrent séjourner Xénocrate et Aristote; celui-ci a vécu à Assos et paraît y avoir tenu une école, filiale de l'Académie; souvent aussi le nom de Coriscus revient sous sa plume; enfin c'est à Scepsis, dit-on, que se trouvaient ses manuscrits, ou une partie de ceux-ci.

Voici un autre indice de la prédominance de l'orientation politique dans l'éducation de l'Académie: si Dion a été l'élève de prédilection, n'est-ce pas que Platon voyait en lui celui que désignait sa naissance pour présider, en philosophe, aux destinées d'un État puissant? Or, vers 367, la mort soudaine du vieux Denys appelle sur le trône le fils aîné de celui-ci. Ce second Denys avait trente ans à peine; par méfiance, son père l'avait toujours tenu à l'écart des affaires; au milieu d'une vie dissipée il ne connaissait d'autre occupation sérieuse que de fabriquer de ses mains des bibelots, ou bien de faire des vers! Il

semblait donc devoir être un instrument docile entre les mains de Dion. Aussi celui-ci se hâta-t-il d'avertir Platon: nul moment ne pouvait être plus favorable à la réalisation d'une réforme politique; avide de recevoir les enseignements du maître de l'Académie, le jeune prince s'empresserait sans nul doute de se laisser guider par celui-ci et par lui-même. À ses instances se joignirent peut-être celles d'Archytas de Tarente. Platon, semble-t-il, n'avait pas depuis très longtemps achevé la *République*: l'occasion était magnifique d'en expérimenter les possibilités d'application. Il n'hésite donc pas à abandonner son École qu'il laisse, dit-on, à la direction d'Eudoxe, et, au printemps de 366, il s'embarque pour la Sicile.

L'accueil de Denys fut très flatteur; on ne pouvait souhaiter d'élève plus zélé. Des froissements ne tardèrent pas cependant à se produire. Platon voulut-il se prévaloir à l'excès de son autorité de chef d'une grande école? Denys lui rappela-t-il les égards dus à un souverain? Ce qui est en tout cas hautement probable, c'est que Dion et Platon ne cachèrent pas suffisamment leur dessein de se substituer à lui dans l'exercice réel du pouvoir, et peut-être même de le remplacer par un des fils que le vieux Denys avait eus de la sœur de Dion, son autre épouse. Sans doute le mécontentement et les soupçons du tyran furent-ils, en outre, sournoisement excités par Philistus, l'historien, qu'il avait rappelé de l'exil auquel son père, après lui avoir dû l'autorité, l'avait néanmoins condamné. La désillusion dut être brutale: Dion fut banni et Platon, au contraire, contraint de rester; véritablement prisonnier dans la citadelle qui servait de palais à son royal élève, dont l'appétit philosophique se montrait, par calcul, plus exigeant que jamais! N'avait-il pas ainsi un otage, qui le garantissait contre les entreprises possibles de l'exilé? S'il se décida cependant à abandonner un si précieux gage, c'est que, forcé de partir pour l'Italie à l'occasion d'une expédition militaire, il n'avait plus de prétexte pour refuser à Platon son congé. Mais il lui fit promettre de revenir, promettant de son côté que Dion serait bientôt rappelé. Feinte promesse, on le devine, et dont il retardait toujours l'exécution. Bien mieux, dans le temps même où il signifiait à Dion, une fois de plus, que l'heure du retour n'avait pas sonné, il invitait Platon à se rendre à Syracuse, comptant sur la présence de celui-ci pour rehausser encore le renom littéraire de sa cour; il aurait même, cette fois aussi, prié Archytas d'appuyer sa requête. Si l'on en croit là-dessus la *VIIe Lettre* (338a sqq.), Dion ne fut pas le moins empressé à solliciter Platon d'accepter l'invitation: sinon, ses chances, qui se confondaient avec celles de l'expérience politique rêvée par le philosophe, risquaient d'être définitivement compromises. Non sans hésitation, car il avait alors de beaucoup dépassé la soixantaine, Platon se décida enfin à entreprendre vers la Sicile son troisième voyage (361), confiant cette fois à Héraclide du Pont la direction de l'Académie. Il n'y avait pas bien longtemps cependant qu'il était à Syracuse, que déjà les choses commençaient de se gâter. Est-il vrai, comme le raconte la *Lettre*, que Denys ait été rebuté par la discipline rigoureuse à laquelle Platon prétendait soumettre son zèle de philosophe amateur? qu'il ait à son tour

mécontenté le Maître en se vantant, ce qui était faux, d'être entièrement instruit de certains points «réservés» de la doctrine? ou bien s'irrita-t-il que Platon lui eût arraché la grâce d'un certain Héraclide en qui, non sans bonnes raisons, le tyran avait reconnu un dangereux ennemi? Ce qui est plus probable que ces récits trop circonstanciés, ou auxquels l'ésotérisme fournit une base suspecte, c'est que Platon dut mettre une insistance maladroite à plaider la cause de Dion et à réclamer son rappel. C'est justement alors, semble-t-il, que furent en effet confisqués les biens de Dion, à qui d'ailleurs on avait déjà cessé de servir ses revenus, et que fut, en outre, assignée à Platon une résidence qui le mettait en danger de mort. Il fallut une énergique intervention d'Archytas, envoyant même, dit-on, le vaisseau qui le ramènerait à Athènes, pour que Denys renonçât à sa vengeance et se résolût enfin à le relâcher.

Ce dernier séjour en Sicile avait duré un peu moins d'un an. Platon, regagnant la Grèce, s'arrête à Olympie: c'était l'année des Jeux et il s'y rencontre avec Dion. Tout espoir d'une solution amiable devait être abandonné. On se concerte donc sur un plan d'action, et Dion commence de recruter un peu partout des partisans; les éléments jeunes de l'Académie devaient lui fournir son état-major. En 357, il n'avait pu rassembler encore qu'une très maigre troupe; il a néanmoins l'audace de prendre la mer; sa petite flotte échappe au barrage qui devait l'arrêter; son débarquement en Sicile une fois connu, quelques milliers de partisans se joignent à lui, et, profitant de l'absence de Denys, il se présente devant Syracuse qui lui ouvre ses portes. Ce n'était toutefois qu'un demi-succès; car le château, dans l'île d'Ortygie, demeurait aux mains des partisans de Denys, et celui-ci ne devait pas tarder à les y rejoindre. Les difficultés de la position de Dion croissaient de jour en jour, issues en partie des événements eux-mêmes, mais aussi de son esprit autoritaire et de son manque de perspicacité. Après trois années et toute une suite extraordinaire de vicissitudes, dont le détail est sans intérêt pour la biographie même de Platon, peut-être finit-il par se rendre insupportable à tous et même à ses amis, si bien qu'en 354 il fut assassiné à l'instigation de Callippe, le plus intime d'entre eux. Il avait été pour Platon le disciple de prédilection, le philosophe roi ou le roi philosophe, dont l'avènement devait marquer pour un État le début de l'ère de la justice et de celle du bonheur. La mort de celui dont il espérait tant fut, peut-on croire, une grande douleur pour le vieux Maître, et qui s'ajoutait à la plus cruelle déception. Celle-ci n'alla pas cependant jusqu'à lui enlever sa confiance dans l'objectif à atteindre et dans les méthodes qui pouvaient mener au succès: les *Lois* en effet, qui sont son dernier ouvrage, en portent encore le témoignage. Quoi qu'il en soit, Platon continua d'enseigner et d'écrire et, quand il mourut en 348/7 environ, âgé de quatre-vingts ans ou un peu plus, il était, dit-on, en train d'achever ce dernier livre. Son testament, qui paraît être authentique, ne contient que des dispositions personnelles, sans rien qui puisse intéresser l'historien de la philosophie; un seul enfant y est mentionné, un fils du nom d'Adimante. À la tête de son École Platon laissait, désigné par lui pour être son successeur, son neveu Speusippe.

Une tradition, qui n'est peut-être qu'une inférence psychologique, veut que ce choix ait vivement irrité Aristote et Xénocrate, déterminant leur départ pour l'Asie Mineure, auprès d'Hermias.

Est-il utile maintenant de prétendre esquisser un portrait moral de Platon? Prétention sans doute aussi vaine que celle de retrouver une image authentique de ses traits: des préférences subjectives, difficiles à justifier sérieusement, n'induisent-elles pas le plus souvent à le reconnaître dans tel ou tel buste antique ? De quel critérium usera-t-on d'autre part pour se faire du caractère de Platon une image ressemblante? Certains auteurs dans l'Antiquité l'avaient peint sous des couleurs peu flatteuses: Aristoxène le Musicien et les historiens Théopompe et Timée. Quand ceux-ci, ou d'autres, taxent Platon d'orgueil, quand ils parlent de la vivacité de ses antipathies, quand ils incriminent ses mœurs, de quel droit soutenons-nous délibérément que ce sont de pures calomnies? Notre admiration pour le philosophe et pour l'écrivain ne nous porte-t-elle pas à interpréter dans un sens favorable des passages qui pourraient l'être en un sens tout opposé? N'est-il pas, dirons-nous, permis au génie d'avoir la conscience de sa supériorité? les inimitiés de Platon n'étaient-elles pas pleinement justifiées? peindre une perversion de l'amour qui est honorée par les gens les plus cultivés, y faire des allusions complaisantes, est-ce partager cette erreur et la mettre soi-même en pratique[5]? Entre les sentiments que Platon fait exprimer aux personnages de ses dialogues, nous retiendrons donc de préférence ceux qui nous semblent les plus propres à embellir la figure de notre héros. Quand il s'agit d'un philosophe, c'est déjà beaucoup que l'historien fasse en sorte de le bien lire et de comprendre sa pensée.

ÉCRITS

Parmi les anciens, Platon est pour nous un auteur privilégié: un des rares en effet dont tous les écrits nous soient parvenus, préservés peut-être par la beauté littéraire de certains d'entre eux contre l'indifférence et contre les chances consécutives de destruction. En ce qui le concerne, notre embarras vient plutôt des doutes que peut inspirer l'authenticité de quelques-uns de ceux qui nous ont été transmis sous son nom. Avant de tenter le discernement des apocryphes, on doit envisager la forme même sous laquelle se présentent tous ces écrits ou, plus exactement, la plupart d'entre eux. À l'exception en effet du recueil des *Définitions* et des treize *Lettres*, tous sont des dialogues.

Or il ne semble pas qu'avant Platon le dialogue ait jamais été employé par un philosophe pour exprimer sa pensée. Quand on le dit de Zénon d'Élée, c'est vraisemblablement une conjecture, dont l'origine serait cette assertion d'Aristote que Zénon aurait inventé la *dialectique*. La question se pose donc de savoir

---

[5] Sur ce dernier point, voir les notices de mes éditions du *Banquet* et du *Phèdre*.

quels motifs ont pu déterminer Platon à employer cette forme littéraire. — Aristote, parlant de ce qu'il appelle les «compositions» ou les «dialogues socratiques», semble dire que le modèle d'après lequel ils ont été conçus était l'œuvre d'un certain Alexamène de Styra ou de Téos, et en outre il compare ce genre d'écrits aux «mimes» de Sophron et de Xénarque, c'est-à-dire à ces esquisses dialoguées, fort en honneur, dit-on, à Syracuse, où l'on cherchait à «mimer» la vie de chaque jour. Mais le point que vise surtout la comparaison d'Aristote, c'est que, dans les deux cas, il s'agit d'une œuvre d'art et, par conséquent, d'une «imitation»; puis, en second lieu, que de part et d'autre le dialogue n'est pas en vers comme dans la comédie, mais en prose (*Poét*. I, 1447b, 9 sqq. et fr. 61; *Rhét*. III 16, 1417a, 18 sqq.). Aussi semble-t-il bien difficile de prétexter ce rapprochement littéraire pour alléguer une prétendue influence de Sophron sur Platon lors du premier séjour de celui-ci à Syracuse, et comme si jusque-là il n'eût écrit aucun dialogue[6]! Épicharme était sans doute plus répandu et l'on sait quelle admiration Platon avait pour lui (cf. *Théét*. 152e): est-ce parce que dans ses comédies il y avait de la philosophie? Peut-être serait-il permis de supposer que Platon a songé à l'imiter sous ce rapport, mais avec un autre centre de perspective et en renonçant à la forme poétique. Or, justement, c'est une tradition que Platon, lorsqu'il se fut définitivement attaché à Socrate, aurait brûlé ses essais poétiques et des ébauches de tragédies où se faisait vraisemblablement sentir, outre l'ambition de suivre l'exemple de son cousin Critias, l'influence de la pensée philosophique d'Euripide. Mais une telle renonciation ne concernait sans doute que la forme: ne lit-on pas à la fin du *Banquet* qu'il appartient au même homme, et c'est le philosophe, de composer comédies aussi bien que tragédies?

Voici donc comment on peut, sans prétendre à une chimérique certitude, se représenter les motifs qui auraient déterminé Platon à traduire sa réflexion philosophique dans de petits drames en prose, dont le mouvement serait celui d'une conversation familière. Tout d'abord, son tempérament d'artiste devait répugner à l'idée d'une exposition didactique, se plaire au contraire à imaginer une œuvre d'art où s'exprimeraient, avec toutes les apparences de la vie, les attitudes diverses et individuellement caractérisées de plusieurs esprits, placés en face d'un problème philosophique à discuter. Et maintenant, pour réaliser un tel dessein, il avait son centre de perspective tout trouvé: son art n'aurait qu'à *imiter* ce qui précisément avait été la méthode par laquelle Socrate avait renouvelé l'esprit de la philosophie, tant par rapport aux «Physiciens» du passé qu'à l'égard des «Sophistes» du présent. Non pas sans doute ce Socrate qu'Aristophane avait représenté unissant en sa personne les caractères des uns et des autres, tenant école, et de physique et de rhétorique; mais ce Socrate qui,

---

6 Il se peut fort bien d'ailleurs que dans *Rép*. V 451c il y ait une allusion aux «mimes» de Sophron; car c'était un de leurs caractères que les acteurs en étaient, ou des femmes seulement, ou seulement des hommes.

professant au contraire ne rien savoir, poursuivait, sur la place publique et dans les palestres, sa perpétuelle enquête auprès de ceux qui se flattaient de posséder un réel savoir; à seule fin, disait-il, de vérifier cet oracle de la Pythie qui l'avait proclamé le plus sage des hommes. Du jour où, de la sorte, il s'était reconnu investi d'une mission par le dieu de Delphes, le dieu guérisseur et libérateur, il n'avait eu d'autre occupation que de *converser*, mêlant peut-être à ses entretiens quelque élément de prédication; non cependant pour enseigner, ce qui eût contredit l'attitude qu'il avait adoptée, mais pour encourager ses auditeurs (c'est ce qu'on appelait *protreptique*) à adopter en face de la vie une attitude semblable à la sienne. Il ne laissait d'ailleurs en mourant aucun écrit où se reflétât cet apostolat: il n'avait voulu, en toute humilité, que donner un exemple de ce que peut produire l'esprit critique uni à l'amour désintéressé du vrai. Aussi ceux que son apostolat avait conquis voulurent-ils que le souvenir n'en fût pas perdu et que l'exemple survécût à celui qui l'avait donné. C'est de cette intention qu'est sorti ce genre littéraire original qu'Aristote appelle le *logos sôcraticos*, la «composition socratique».

Que Platon ait été ou non le créateur du genre, du moins est-il certain qu'il n'a pas été le seul à le pratiquer: plusieurs autres socratiques, Antisthène, Aristippe, Eschine, Euclide, Phédon, avaient écrit de telles compositions dialoguées, que nous avons perdues et dont certaines à la vérité étaient suspectes dès l'Antiquité. Ce dont on ne peut guère douter non plus, c'est qu'ils n'interprétaient pas de la même façon la pensée de leur maître et qu'ils se sont à ce sujet plus ou moins âprement combattus. On se persuade donc aisément que, dans ces compositions, les auteurs devaient se croire autorisés à faire dire à Socrate ce qui leur semblait avoir été, en fait ou en droit, sa véritable pensée par rapport à la question sur laquelle ils avaient choisi de faire porter l'entretien. C'est ce que montreraient, ou bien les *Mémorables* de Xénophon, où Socrate parle de tant de choses qui sont incompatibles avec ce qu'on sait de sa vie, tandis que celle de Xénophon suffit à en donner l'explication la plus naturelle; ou bien, dans les dialogues de Platon, tous ces anachronismes, toutes ces marques d'un agencement littéraire, qui sont pour lui autant de moyens de suggérer discrètement à son lecteur que le personnage de Socrate est un élément d'une fiction, que, si les personnages mis en scène sont *d'un autre temps*, c'est pourtant à des préoccupations philosophiques ou littéraires *du temps même de l'auteur* que répond leur entretien: personne alors ne devait s'y tromper. Au surplus, Socrate n'est même pas le protagoniste nécessaire, ni même un personnage obligatoire, de la «composition socratique»: ainsi, dans le *Sophiste* et dans le *Politique*, le premier rôle est tenu par un «Étranger d'Élée», dans le *Timée* par le Pythagoricien de ce nom, et enfin, dans les *Lois*, dont la scène se passe en Crète et d'où Socrate est complètement absent, par un «Étranger d'Athènes». Et cependant ce dernier ouvrage doit être lui-même encore considéré comme un échantillon du genre dont il s'agit: il en conserve en effet le trait essentiel, l'emploi de la méthode interrogative; il le conserve même sans

nécessité, quand l'Étranger athénien, au lieu de faire un exposé continu de la question sur laquelle ses interlocuteurs sont incapables de jouer leur partie dans un entretien, reste fidèle au dialogue en se faisant à lui-même demandes et réponses (X 892e sqq.). C'est que, comme on le verra, il n'y a pas de recherche possible sans la dialectique, qui est l'art d'interroger et de répondre, l'art de conduire méthodiquement le dialogue, pour écarter, d'abord, des conceptions inconsistantes ou incomplètes et pour atteindre, ensuite, la vérité. Entre une telle méthode et la démonstration mathématique, il y a des différences que Platon a pris lui-même soin de noter (cf. *infra,* IV, I); elles sont cependant analogues, étant l'une et l'autre progressives: ce qui signifie seulement que l'avance doit se faire pas à pas, et seulement quand le meneur du jeu et ses partenaires ont réussi à *se mettre d'accord*, et dans l'ordre requis, sur chaque point de la question totale. Ainsi donc le dialogue s'imposait doublement, et comme forme littéraire propre à donner une image de ce qu'avait été l'activité de Socrate, et comme répondant exactement aux exigences reconnues de la recherche.

De ce qu'il y a, comme on vient de le voir, des dialogues où Socrate n'est pas le protagoniste et même où il ne paraît pas, faut-il conclure, d'une part, que tous ceux où il tient la première place sont une sorte de «mémorial», et, d'autre part, que ceux où il n'en est point ainsi sont les seuls où Platon ait exprimé ses idées personnelles[7]? Ainsi, dans le premier cas, les idées exposées seraient celles de Socrate et le milieu décrit, celui dans lequel il a vécu; l'œuvre propre de Platon serait uniquement celle d'un metteur en scène, d'un artiste capable de faire de ce «mémorial» philosophique une parfaite imitation de la réalité, tant psychologique que sociale. À la vérité, il y a bien un dialogue, le *Philèbe*, dont la doctrine serait purement platonicienne, et dans lequel cependant Socrate redevient le protagoniste: c'est, dit-on, qu'il y a, dans l'esprit de Platon, une liaison nécessaire entre les problèmes de la morale, dont traite ce dialogue, et la personne de Socrate. À la vérité encore, dans le *Parménide* et le *Théétète*, Socrate a également un rôle de premier plan, et pourtant un autre esprit anime déjà ces dialogues: crise réelle, sans doute; mais on pense que Platon n'a pas pris conscience encore de la nouveauté de ses vues et du schisme qui se prépare. En résumé, il y aurait deux hommes en Platon philosophe: l'un, qui n'est autre au fond que Socrate, et le second, qui seul est vraiment Platon. — Mais, en prétendant ainsi attribuer à la majeure partie des dialogues une valeur avant tout historique ou documentaire et, secondairement, artistique ou de présentation, on s'expose à de sérieuses difficultés.

Ce dont on conviendra cependant tout d'abord, c'est qu'elles ne résultent pas de l'existence, déjà signalée, d'anachronismes dans les dialogues. Que par exemple, dans le *Banquet* (193a), dont la scène se place en 416, Platon mette dans la bouche d'Aristophane une allusion à un événement de 385, le

---

[7] C'est la thèse qu'ont soutenue avec un grand éclat deux éminents platonistes écossais, John Burnet et Alfred Edward Taylor; voir la bibliographie.

démantèlement de Mantinée par les Spartiates et la dispersion de ses habitants (ce qu'on appelait un *dioecisme*); que dans le *Ménon* (90a) Socrate fasse lui-même, à propos d'Isménias de Thèbes, allusion à un fait postérieur de quatre années à sa mort; que dans le *Ménexène* (244d-246a) il soit question dans le prétendu discours d'Aspasie, que récite Socrate, de nombreux événements postérieurs à 399, et notamment de la paix d'Antalcidas qui est de 387; que de même, dans *Ion* (541d) Socrate parle de faits qui se placent entre 394 et 391, etc., tout cela importe fort peu. En effet, notons-le d'abord, la détermination des allusions dont il s'agit est loin d'être incontestable: peut-être ne sont-elles anachroniques que pour nous et par un effet de notre ignorance, qui est en général profonde dès qu'il ne s'agit plus d'événements politiques ou militaires considérables. Bien plus, l'anachronisme fût-il même dûment établi, il ne prouverait rien contre l'historicité de l'entretien au milieu duquel on l'aura décelé: n'est-ce pas un trait rapide de fantaisie, destiné à rompre le charme et à empêcher l'illusion de devenir trop complète? bref, quelque chose comme ce que serait la signature d'un artiste moderne sur une copie qu'il a faite d'après l'ancien?

Voici qui semble en revanche ruineux pour la conception dont il s'agit. Minutieusement analysés, les dialogues offrent des témoignages manifestes d'une composition par laquelle les données de fait sont transfigurées, au point de ne fournir à l'historien aucune garantie par rapport à tout ce dont elles sont, dans le dialogue, l'accompagnement. Considérons par exemple le *Phédon*: les circonstances de la mort de Socrate fournissent seulement un fond de tableau, qui peut d'ailleurs être fidèle, propre à recevoir, dans le décor et avec la lumière qui conviennent, une théorie de l'âme et de ses destinées; théorie que nombre d'indices permettent d'attribuer à Platon et dont il serait en tout cas bien étrange que Socrate eût retardé l'examen jusqu'à son dernier jour. — Mais, dit-on, voyez avec quel soin, au début du *Banquet*, du *Théétète*, du *Parménide*, Platon indique l'origine de ses informations, les voies par lesquelles elles lui sont parvenues, les conditions dans lesquelles elles ont été recueillies. Par lui-même cependant un tel procédé éveille les soupçons: n'est-ce pas précisément celui que commande une fiction destinée à donner l'illusion de la vérité historique? — En résumé donc, ce qu'on cherchera dans les dialogues, c'est Platon lui-même, Platon reflétant la pensée de Socrate sur le miroir, qui possède sa courbure propre, de sa pensée personnelle; puis, prolongeant et élargissant celle-ci par une réflexion originale sur l'Éléatisme, l'étendant alors bien au-delà de ce qui primitivement avait pu lui sembler être simplement l'expression authentique du vrai Socratisme.

Ce n'est pas seulement par le rôle de Socrate que diffèrent entre eux les dialogues, c'est aussi par la forme littéraire, au double point de vue de la structure et du style. — Une première distinction est très apparente. Certains dialogues ont une structure dramatique; comme dans une pièce de théâtre, les

interlocuteurs y sont immédiatement devant nous sur la scène; ce sont les plus nombreux. D'autres sont des dialogues racontés, ou bien par Socrate lui-même (*Charmide*, *Lysis*, *République*), ou bien par un personnage qui tantôt rapporte en témoin un entretien de Socrate auquel il a assisté (*Phédon*), tantôt raconte le récit qu'on lui en a fait, soit que la transmission ait lieu par un seul intermédiaire (*Banquet*), soit qu'elle en suppose plus d'un et se présente comme le récit du récit d'un récit (*Parménide*). Parmi les dialogues racontés on distinguera ceux où le récit est simplement précédé d'une introduction dialoguée (*Protagoras*, *Banquet*) et ceux où le dialogue initial vient de temps à autre couper le récit (*Euthydème*, *Phédon*). Un cas entièrement distinct est celui du *Théétète*; une conversation y introduit, non pas un récit, mais un dialogue direct: Euclide de Mégare, le témoin que fait parler Platon, déclare en effet (143bc) que, s'il a donné la forme dramatique à ce qui normalement devrait être un récit, c'était pour éviter les «dit-il», les «répondis-je», pesantes conséquences de la forme narrative. Deux variétés doivent encore être envisagées: l'*Apologie de Socrate* est un discours, mais il s'y intercale pourtant une partie dialoguée (24b-27d), où Socrate feint de s'entretenir avec un de ses accusateurs; dans *Ménexène* c'est le dialogue qui sert de prélude au discours, celui d'Aspasie rapporté par Socrate, et dans *Timée* et *Critias*, à l'exposé de caractère didactique, fait par chacun des deux personnages dont ces dialogues portent les noms. La structure des dialogues est donc très variée. Elle l'est encore en ce sens que certains contiennent de fort longs morceaux d'un seul tenant, ainsi par exemple (et sans parler, bien entendu, des *Lois* qui ressemblent plutôt à un traité qu'à un dialogue) la prosopopée des Lois dans le *Criton* (50a sqq.), dans le *Gorgias* le discours de Calliclès (482e-486d) et la réponse de Socrate (506c-509c, 528a jusqu'à la fin), etc. Le *Phèdre* enfin renferme trois discours, dont l'un est censé être de Lysias (et il n'est pas impossible qu'il le soit en effet), les deux autres de Socrate.

Considérons maintenant le style des dialogues. Sans doute est-il superflu, et d'ailleurs étranger à notre propos, d'en détailler ici les mérites littéraires. La vie circule en eux; chacun de leurs personnages, au moins le plus souvent, a son attitude et sa façon de parler, bref une individualité, qui est autre chose qu'une simple différence ou opposition d'opinions. La familiarité du tour s'y harmonise sans peine avec cette subtile rigueur du raisonnement, où des critiques trop pressés ont cru parfois découvrir les pires sophismes, et aussi avec l'élévation du ton. Certaines pages du *Phédon* sont à ce dernier point de vue tout à fait remarquables; la fin particulièrement a une grandeur tragique, qui produit sans effort le plus intense effet d'émotion. Le début du *Protagoras*, celui du *Charmide* sont de petits tableaux, où la justesse pittoresque de l'observation s'allie à la plus fine ironie. Dans le *Banquet*, si riche de ces parodies dont le *Protagoras* offrait déjà d'excellents exemples, l'éloge de l'amour par Aristophane, l'entrée en scène d'Alcibiade, son réquisitoire contre Socrate qui tourne à l'apologie de celui-ci, ce sont d'incomparables morceaux de haute et

savoureuse comédie. La bouffonnerie n'en est pas absente, pas plus qu'elle ne l'est de quelques pages de l'*Euthydème*. Faut-il parler aussi, et encore à propos du *Banquet*, du lyrisme qui se déploie dans certaines parties du discours de Diotime, ou du second discours de Socrate dans le *Phèdre*? Ou bien enfin de l'éloquence ardente avec laquelle, dans *Gorgias* (par ex. 480a-d, 507c sqq., 512d sqq.) et dans la *République* (par ex. le morceau de Glaucon au début du livre II), Platon flétrit l'injustice et exalte la vertu, bafouée et suppliciée? avec laquelle, dans *Théétète*, il compare les deux modèles de vie qui s'offrent à la conscience de l'homme (172c-177c)? avec laquelle encore est stigmatisée dans *Phèdre* (259e sqq.) la funeste culture formelle des écoles de rhétorique, et honoré au contraire un enseignement capable de déposer dans les esprits une semence éternellement féconde? Sans doute, l'âge venant, les dons de l'artiste n'ont-ils pas été, avec la même aisance, mis au service de l'idée. Mais ce n'est pas sans compensation: alors en effet, dans la détermination et la discussion des problèmes, la puissance dialectique sait trouver la langue abstraite qui lui convient; si parfois cette langue a quelque chose d'un peu raide et tendu, elle reste vigoureuse et ne mérite pas les sévérités que lui ont prodiguées certaines critiques.

Jusqu'à présent un problème, dont l'importance avait été indiquée un peu plus haut, a été négligé: c'est de savoir, non pas si notre collection est complète, nous y reviendrons, mais bien plutôt si tout ce qu'elle contient est véritablement de la main de Platon. Déjà les Anciens tenaient pour apocryphes plusieurs des dialogues qui en font partie: *Éryxias, Axiochus, Démodocus, Sisyphe, Alcyon, Du Juste, De la vertu* et le recueil des *Définitions*, qui passait pour être de Speusippe. Ils suspectaient[8] *Hipparque, Les rivaux (Anterastœ)*, le *Second Alcibiade* et, notamment Proclus (d'après Olympiodore dans ses *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, chap. 25), l'*Épinomis* qui, comme son nom l'indique, se donne pour un complément aux *Lois*[9], par lequel serait tenue la promesse, faite dans le dernier livre, d'un exposé plus développé touchant les degrés supérieurs de l'éducation. À cette liste on ajoute généralement aujourd'hui Minos, Théagès et Clitophon[10]. Il fut même un temps, depuis 1820 environ

---

[8] Ce qu'on rapporte de prétendus doutes de Panétius relativement au *Phédon* provient, soit d'une méprise sur le sens de l'opinion, soit d'une déformation du nom de celui qui l'avait soutenue.

[9] Nicomaque de Gérasa dans son *Arithmétique* (I, 3, 5), l'appelle «le XIIIe livre des *Lois*».

[10] Ce dernier dialogue a trouvé cependant un défenseur de marque en Karl Joël, dans son livre fameux: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, D'après lui le *Clitophon* serait le meilleur témoignage d'une polémique de Platon contre la conception cynique du personnage de Socrate, qui est celle de Xénophon et qui travestirait, aux yeux de Platon, la vraie figure du Maitre.

jusque vers la fin du siècle, où la suspicion s'étendait plus loin encore: elle n'atteignait pas seulement l'*Hippias I*, que du reste on n'a pas renoncé à suspecter, mais aussi les *Lois* et enfin, ce qui a marqué l'apogée de l'«hypercritique», ces grands dialogues où se déploie avec le plus d'ampleur ce que nous jugeons être la pensée profonde de Platon: *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* et *Philèbe*. Il est impossible de signaler ici les raisons alléguées pour et contre; il suffira de rappeler ceci: on récusait ces derniers dialogues simplement parce qu'ils n'offraient pas de la pensée de Platon l'image qu'on s'en était préétablie; si aujourd'hui on n'en conteste plus l'authenticité, c'est surtout grâce à un inventaire minutieux des références aristotéliciennes.

Ce qui d'ailleurs caractériserait l'attitude actuelle de la critique, ce serait plutôt qu'elle donne maintenant sa confiance à des œuvres hier discréditées, comme l'*Épinomis* et les *Lettres*. En faveur du premier, on fait surtout valoir, et la faiblesse de la tradition qui lui attribue pour auteur l'éditeur supposé des *Lois*, Philippe d'Oponte, et surtout la ressemblance qu'il y aurait, avec une raideur encore plus accentuée, entre la langue des *Lois* et celle de l'*Épinomis*. Quant aux *Lettres*, il est aujourd'hui peu de critiques pour imiter les Anciens et les accepter toutes en bloc; deux cependant, la *VII*[e] et la *VIII*[e] sont presque unanimement tenues pour authentiques. Les arguments allégués, dans ce dernier cas et dans tous les autres, se fondent, ou bien sur des comparaisons stylistiques, ou bien sur des vraisemblances internes, et tant par rapport à la doctrine que par rapport aux personnages ou aux faits historiques dont il est parlé dans la lettre considérée. Un livre tel que celui-ci ne peut comporter l'examen des raisons du premier ordre: si en effet ces lettres sont l'œuvre de faussaires (et l'on sait assez de quelle faveur a joui parmi eux le genre épistolaire!), ceux-ci n'ont pu manquer de s'appliquer à pasticher le style de l'auteur; pour savoir si le succès de l'imitation a toujours été complet, il faudrait donc une analyse singulièrement minutieuse; or, les divergences et les hésitations des meilleurs juges prouvent assez combien le problème est délicat. Quant aux vraisemblances internes, elles ont une valeur toute subjective: si l'on juge parfois qu'elles s'imposent, n'est-ce pas qu'elles viennent à point nommé soutenir telle ou telle conception préalable de la doctrine ou de l'histoire? Mais on peut éprouver une impression très différente: se méfier, par exemple, ou de l'insistance avec laquelle est naïvement souligné ce qui peut passer pour un indice d'authenticité; ou bien encore de la façon dont s'insèrent dans le texte certaines formules remarquables qui proviennent des dialogues; ou enfin de cette affectation de mystère qui se manifeste çà et là en ce qui touche à la doctrine (cf. *supra*). Que les *Lettres* contiennent des indications intéressantes, c'est possible; mais cela ne décide rien quant à leur authenticité.

Supposons maintenant que l'on ait réussi à ne garder que des écrits incontestablement authentiques; un autre problème se pose alors, et qui n'est pas moins épineux, celui de savoir dans quel ordre il conviendra de les ranger. Les

éditeurs de Platon dans l'Antiquité, peut-être à partir d'une grande édition que l'Académie aurait publiée vers la fin du IVe siècle av. J.-C., se contentaient d'un classement artificiel, dont le principe, d'ailleurs variable, reste dans le détail assez obscur: classification trilogique[11] d'Aristophane de Byzance (fin du IIIe s.), l'un des plus illustres bibliothécaires d'Alexandrie; ou classification tétralogique, connue sous le nom de Thrasylle (grammairien et astrologue de la cour de Tibère), mais qui semble être notablement plus ancienne. Quelles que puissent être les raisons spéciales de la constitution de telle ou telle tétralogie[12], il n'est pas impossible que l'idée remonte à Platon lui-même. On sait en effet que la trilogie *République, Timée, Critias* devait se compléter par un Hermocrate qui n'a sans doute jamais été écrit (cf. *Tim*. 20a-d, 26e); la trilogie *Théétète, Sophiste, Politique*, par un *Philosophe* (cf. *Soph*. 217a, 253e sqq.) qui est resté, lui aussi, à l'état de projet et que certains cependant, au témoignage de Nicomaque (cf. note 9), prétendaient retrouver dans l'*Épinomis*. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il convient de noter que la classification tétralogique est suivie dans nos manuscrits médiévaux et que la plupart des éditeurs modernes s'y sont conformés[13]. Ajoutons d'ailleurs que d'autres modes de groupement avaient été proposés: un ordre didactique, par ceux qui considéraient les dialogues comme les moments d'une éducation philosophique progressive; un ordre méthodologique, par ceux qui étaient surtout attentifs au caractère du contenu, ici éthique, ailleurs politique, ou bien logique, ou encore réfutatif, etc.; un ordre historique des sujets[14], par ceux qui commençaient par le *Parménide*, puisque Socrate y est encore tout jeune, pour finir, non pas par le *Phédon* comme on pourrait s'y attendre, mais par le *Théétète*, sous ce prétexte que Socrate y est censé déjà mort (cf. Olympiodore, *Prolégomènes*, 24)!

Ce fut par la traduction latine de Marsile Ficin, en 1483/4, que l'ensemble de l'œuvre de Platon fut, pour la première fois, révélé au monde occidental. La première édition du texte grec est de trente ans postérieure: celle d'Alde Manuce, à Venise. Deux autres éditions paraissent encore, à Bâle, en 1534 et en 1556, avant celle qui devait les surpasser toutes et que publia à Lyon, en 1578,

---

11 Par ex. *République, Timée, Critias; Thêétète, Euthyphron, Apologie; Criton, Phédon, Lettres,* etc.

12 Par ex. *Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon* — ce qui suppose l'intention de suivre l'ordre des événements. Mais comment s'expliquer le groupement que voici: *Parménide, Philèbe,* le *Banquet, Phèdre*? etc, On comptait *neuf* tétralogies: le premier carré impair après le premier carré pair!

13 Sauf ceux de la Collection Budé, où l'on a préféré un ordre chronologique probable.

14 Idée reprise au XIXe siècle par Suckow et par Munk.

Henri Estienne[15]. Elle était accompagnée d'une traduction latine, dont l'auteur, Jean de Serres (Serranus), avait imaginé un nouveau classement, en six *syzygies*, qui portait à l'extrême l'arbitraire des tentatives antérieures, dont justement il prétendait opérer la conciliation. Au XIXe siècle on s'avisa enfin de chercher à grouper les dialogues d'une façon plus rationnelle. En 1804, dans l'introduction à sa traduction allemande de Platon, Schleiermacher, reprenant d'un tout autre point de vue une idée de Tennemann (*System der platon. Philosophie*, 1792/5), établit avec beaucoup de force que l'évolution de la pensée de Platon doit être la base d'une classification des dialogues. Mais il est, à ses yeux, d'un intérêt secondaire de retracer historiquement cette évolution; ce qui importe bien plutôt, c'est d'en reconstituer l'unité organique, de déterminer quelles nécessités *internes* la commandent en elle-même et dans son développement; l'ordre chronologique de la composition peut au contraire dépendre de circonstances extérieures et est, par conséquent, dépourvu de signification profonde. Quel est donc le germe d'où procède la vie qui anime toute l'œuvre? C'est le *Phèdre*: dans ce dialogue est enveloppé tout ce que développera systématiquement la suite entière des autres dialogues. Selon cette conception préhégélienne, chacun de ceux-ci répond donc à un moment déterminé de l'évolution totale, appelé à cette place par un autre dialogue, en appelant un troisième à son tour. — Le premier adversaire sérieux qu'ait rencontré le thèse de Schleiermacher fut Karl Friedr. Hermann, dont le livre (le premier volume seul fut publié), *Geschichte und System der platon. Philosophie*, parut en 1839. Les écrits de Platon, objectait-il, ne constituent pas une sorte de cours scolaire, dont le développement se poursuivrait d'après un programme établi par le Maître dès le début de sa carrière; ils ne sont pas des moments logiques, mais les étapes successives d'une histoire réelle; au cours de sa longue existence, Platon a dû modifier ses vues; il est donc essentiel de lier les écrits au devenir même de la pensée. — Malheureusement, cette œuvre d'historien, dont il sentait si bien l'utilité, Hermann ne l'a pas accomplie, ou du moins il l'a rendue vaine, en la subordonnant à la conception qu'il s'était faite d'autre part du système et de la loi nécessaire de son développement.

Ce qui avait manqué à Hermann, et faute de quoi il ne pouvait mener à bien la tâche qu'il s'était assignée, c'était la possession d'un critère objectif permettant de déterminer avec une vraisemblance suffisante l'ordre chronologique des dialogues. Son échec fit même penser à quelques bons esprits, dont le savoir égalait pourtant la pénétration, tels Bonitz (dans les premières de ses *Platonische Studien*, qui datent de 1858 et 1860) et Grote (première édition du *Plato*, 1865), que l'entreprise était, sinon impossible, du

---

15 Les pages en étaient divisées en deux colonnes, dont chacune était elle-même divisée selon A, B, C, D, E. C'est à cette numérotation par colonne et à ses subdivisions, reproduites dans les éditions modernes, que se rapportent nos références.

moins dépourvue de signification pour l'intelligence générale de l'œuvre. Ne valait-il pas mieux, pensèrent certains autres, s'en tenir à l'attitude de Schleiermacher, en corrigeant ce qu'elle avait d'outré? L'effort en ce sens de Friedr. Ueberweg (*Untersuchungen*, etc., 1861) devait cependant rester stérile, en dépit de résultats positifs importants, notamment en ce qui concerne les références aristotéliciennes aux écrits de Platon. Ce critère objectif et d'une application universelle, que l'on désespérait de trouver, fut enfin découvert en 1867 par l'helléniste écossais Lewis Campbell. En étudiant le *Sophiste* et le *Politique*, en vue d'une édition commentée qui devait faire suite à celle qu'il avait donnée du *Théétète* en 1861, il observa que ces dialogues, et en outre *Timée*, *Critias* et *Philèbe*, présentent quant aux particularités de la langue de remarquables ressemblances avec les *Lois*, tandis que, comparés à la *République*, ils n'offrent pas ces ressemblances. Les particularités en question ne concernent pas le style et la forme littéraire: ce sont seulement des particules, des expressions, des formes syntactiques, qui sont préférées à d'autres dont le sens est pourtant le même (ainsi *cathaper* au lieu de *hôsper* = comme), attention plus grande à éviter le hiatus, prédilection marquée pour les termes rares, poétiques ou relatifs aux métiers, etc.; bref les indices, non d'intentions littéraires définies mais d'habitudes nouvelles d'écriture. Or les *Lois* sont incontestablement le dernier des écrits de Platon. Si donc on constate que certaines particularités de la langue des *Lois* sont en accroissement dans certains dialogues comparés à d'autres où elles manquent ou bien y sont plutôt rares, on aura fait alors, disait Campbell, une épreuve *par variations concomitantes*; ainsi, on sera en droit de dire que, chronologiquement, les premiers de ces dialogues sont plus voisins des *Lois*, qu'ils appartiennent par conséquent à la vieillesse de Platon, et que les autres ont été écrits à une époque antérieure. Voilà l'essentiel de la méthode *stylistique* ou de *statistique verbale*, qui fut redécouverte, d'une façon entièrement indépendante, en 1881, par le philologue allemand W. Dittenberger. Est-il possible de préciser davantage et de mesurer numériquement le degré d'éloignement de chaque dialogue par rapport aux *Lois*? On en déterminerait ainsi avec rigueur la position chronologique. C'est à cette idée que répond la méthode *stylométrique* du savant polonais Wincenty Lutoslawski (1897): 500 particularités envisagées et dans cent fois autant de cas singuliers, tel est le matériel imposant qui sert de base à la *loi d'affinité stylistique*; le style des *Lois* étant l'unité de mesure, plus un dialogue contient, proportionnellement à son étendue, de particularités propres aux *Lois*, plus il s'en rapproche dans le temps; ainsi *Philèbe*, qui a pour indice d'affinité relative 0,53, a dû être écrit avant le *Timée* dont l'indice est 0,59; *Phèdre* est certainement postérieur au *Banquet*, puisque l'indice du second est 0,14 et que celui du premier est 0,31; l'indice du *Phédon* 0,21 le place entre les deux.

Il est à craindre, et on le reconnaît généralement aujourd'hui, qu'une telle prétention à l'exactitude mathématique ne soit un leurre: il ne suffit pas de compter, il faut encore peser. Ainsi, on devra se demander quelle influence a pu

exercer sur certains caractères de la langue telle donnée du dialogue, ainsi, dans *Phèdre*, sur l'abondance des formes poétiques, puisque le *poète* Stésichore y est censé l'auteur du second discours de Socrate; voir si les particularités alléguées sont *également* répandues dans tout le dialogue, ou si elles ne se rencontrent que dans une partie de celui-ci, et en raison de quelque intention spéciale, comme de faire un pastiche; ne faut-il pas tenir compte aussi de la tendance machinale de l'écrivain à répéter une tournure ou une formule que le hasard seul aura une première fois mises sous sa plume? C'est dire que la méthode de statistique verbale, même allégée de ses ambitions, ne se suffit peut-être pas à elle-même, et qu'elle ne doit pas exclure d'autres moyens d'investigation, d'autres éléments d'appréciation, à l'égard desquels en revanche elle offrira le plus sûr instrument de contrôle. Il y a lieu en effet d'envisager avec grand soin les allusions historiques ou littéraires, évidentes ou non, grâce auxquelles on fixera une date *au-delà de laquelle* on ne peut reculer la composition du dialogue[16]; il y a lieu de comparer les dialogues quant à la forme ou quant au contenu doctrinal, etc. Or, dès qu'il s'agit de dépister une allusion ou d'en déterminer le sens, de dire, pour deux formes littéraires ou deux expositions d'une doctrine, laquelle est antérieure à l'autre, les préférences subjectives entrent en jeu. Souvent alors les considérations stylistiques permettront de trancher le débat et de vérifier des conjectures, dont on peut toujours craindre qu'elles ne soient entièrement arbitraires. La nécessité d'unir les deux méthodes peut d'ailleurs être mise en évidence par un exemple. Nul n'a eu plus que Gustav Teichmüller le sentiment que, pour comprendre Platon, il fallait (tout au contraire de ce que pensèrent plus tard J. Burnet et A. E. Taylor) le replacer dans le milieu politique, littéraire, philosophique du IVe siècle; le voir prenant parti dans des querelles d'école, réagissant contre certaines tendances, extérieures ou même intérieures à son groupe, conduit ainsi à préciser ou à modifier sa doctrine. Dans la recherche des indices que contiennent à cet égard les dialogues, les travaux de ce savant (1879, 1881, 1884) témoignent d'une hardiesse et d'une ingéniosité auxquelles des erreurs trop évidentes ou des audaces injustifiées ont empêché de rendre suffisamment justice. Dans l'interprétation de ces indices le risque est en effet constant de faire des hypothèses aventureuses: les quelques exemples qui ont été donnés plus haut à propos des anachronismes montrent assez combien il est difficile d'identifier certaines allusions à l'histoire politique, à plus forte raison

---

[16] Un helléniste belge, Léon Parmentier, a émis en 1913 cette hypothèse originale, que Platon, observant peut-être une règle littéraire en honneur de son temps, se serait abstenu de mettre en scène des contemporains qui eussent été encore vivants; à supposer donc que l'un de ceux-ci, au lieu d'être simplement nommé dans un dialogue (ainsi dans le *Phédon* Antisthène, Euclide, personnages muets), en soit au contraire un des personnages (ainsi dans le *Phèdre* Aristophane, Agathon, Phèdre, Alcibiade, etc.), la date de sa mort étant connue donne par là même un *terminus a quo* pour le dialogue.

quand elles concernent des polémiques littéraires. Ainsi celle d'Isocrate et de Platon: pour qu'elle pût servir à dater les dialogues de celui-ci, il faudrait qu'on n'en fût pas réduit, dans la plupart des cas, à des conjectures sur la date des écrits de l'autre: bien plus la question est, d'une façon générale, assez ambiguë pour que l'*Euthydème* et le *Phèdre*, où l'on croit trouver des traces de cette polémique, aient pu être interprétés à cet égard en des sens radicalement opposés. Il suffira de rappeler encore les débats suscités par la question des rapports du livre V de la *République* avec l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane. Insensible à ces incertitudes de la méthode qu'il mettait en œuvre, Teichmüller s'est obstiné à tenir la statistique verbale pour un procédé tout à fait secondaire. S'il en avait pourtant reconnu la valeur et la portée, il se serait épargné la déconcertante méprise de trouver dans le dialogue introductif du *Théétète* l'indice d'une grande division chronologique: puisque Platon, dit-il, y déclare renoncer à la forme narrative, tous les dialogues qui ont cette dernière forme doivent être antérieurs au *Théétète*, tandis que celui-ci a dû être suivi, et dans l'étrange pèle-mêle que voici, par *Ménon, Euthyphron,* l'*Apologie, Phèdre, Cratyle, Gorgias, Criton, Timée*, etc.! Unir les deux méthodes est donc nécessaire, en attribuant toutefois la décision à la stylistique dans les cas ambigus; seule en effet elle possède une objectivité réelle[17].

De ce bref exposé d'un long et patient effort il résulte deux choses: l'une est qu'on ne peut espérer dater un dialogue avec une entière certitude; l'autre est qu'on peut avec une probabilité très grande constituer des groupes chronologiques, pourvu qu'on ne prétende, ni en fixer rigoureusement les frontières, ni fixer dans chaque groupe la place exacte de tel dialogue, On devra, bien entendu, se contenter ici d'indications sur ce qui est aujourd'hui l'objet d'un accord *assez général*.

Les écrits se diviseraient en trois groupes principaux: jeunesse, maturité, vieillesse. À propos de ceux du premier groupe se pose une question vraisemblablement insoluble: c'est de savoir si Platon a commencé d'écrire du vivant de Socrate. Une tradition ancienne bien connue (Diog. Laërce, III 35) veut que celui-ci, à propos du *Lysis*, ait manifesté son étonnement de toutes les «inventions» qu'y faisait à son sujet le jeune homme. Que ce soit ou non une légende, il n'y a du moins aucune raison sérieuse de contester la possibilité même d'un tel fait. Aujourd'hui, de très bons juges (dont Wilamowitz) admettent que *Ion*, *Hippias II* et *Protagoras* ont été écrits dans les trois ou quatre ans qui

[17] Il n'y a pas lieu de lui opposer, comme on l'a fait, ce témoignage de Denys d'Halicarnasse (*De comp, verb*, 25), que jusqu'à près de quatre-vingts ans Platon n'a pas cessé de *tresser* de toute façon ses phrases, de *peigner* et de *friser* ses ouvrages. On parlait aussi de rédactions différentes du début de la *République* et de celui du *Théétète*. Mais, la véracité de ces témoignages fût-elle incontestable, il est bien douteux que la révision ait jamais porté sur les menues particularités qu'envisage la stylistique.

précédèrent la mort de Socrate. Il est vrai qu'un autre, non moins bon juge (A. E. Taylor), veut que le dernier de ces dialogues soit postérieur au *Banquet*! Quoi qu'il en soit, en outre des trois écrits précités le groupe de jeunesse comprendrait, d'une part, les écrits consacrés à défendre la mémoire de Socrate, et probablement dans cet ordre: l'*Apologie de Socrate* (plaidoyer dont on ne peut guère douter qu'il soit une libre composition), *Criton*, *Euthyphron*; et, d'autre part, ceux où l'on croit reconnaître la méthode socratique d'examen, une sorte de «protreptique» négative, une préparation critique qui, en purgeant l'esprit de croyances acceptées sans contrôle, l'*encourage* à chercher lui-même la vérité ou à s'en laisser instruire: dans le *Lachès* il s'agit de définir le courage; dans le *Charmide*, la sagesse pratique (*sôphrosynê*); dans le *Lysis* (que certains veulent placer beaucoup plus tard), l'amitié; dans le livre I de la *République* (qui serait de la même période et qui, avant de servir d'introduction à ce grand ouvrage, se serait appelé *Thrasymaque*), la justice. Cette période, qu'il n'est pas illégitime d'appeler période des dialogues *socratiques*, se terminerait par le *Gorgias*, avant les voyages, c'est-à-dire avant 390.

Le retour de Platon à Athènes et l'installation de l'École à l'Académie marquent le début de la période de maturité: *Ménexène*, tout d'abord, serait le manifeste du philosophe et du chef d'école prenant position contre les maîtres de rhétorique et leur enseignement; *Ménon* qui, par le sujet (recherche d'une définition de la vertu), se rapprocherait du premier groupe, mais où l'on trouve, avec d'importantes nouveautés doctrinales, le témoignage des préoccupations mathématiques qui ne cesseront ensuite de s'affirmer; *Euthydème*, ou de la discussion *éristique*, caricature des jongleries dialectiques où certains voyaient toute la philosophie; *Cratyle*, ou du langage dans son rapport avec la pensée; puis *Phédon*, ou de l'immortalité de l'âme, et le *Banquet*, ou de l'amour. Viendrait alors la *République*, dont on a sans bonnes raisons contesté l'unité profonde; le livre I, déjà écrit, fournissait un prélude à une vaste composition, où la netteté des divisions atteste au contraire l'art avec lequel le plan a été dessiné: les livres II à IV répondent à la question posée par le livre I et montrent quelle est la nature de la Justice; les livres V à VII exposent à quelles conditions la Justice, étant ce qu'on a dit, pourra se réaliser, et notamment par le gouvernement des philosophes; les livres VIII et IX sont une contre-épreuve de la précédente analyse au moyen d'une autre analyse, celle des conditions dans lesquelles, inversement, s'engendre l'injustice; enfin le livre X est un retour sur ce point capital, que l'éducation de la jeunesse ne doit pas se fonder sur un art de faux-semblant tel qu'est la poésie, et le mythe d'Er sur la destinée des âmes enseigne quelle conduite il est sage de tenir ici-bas. On placerait ensuite le *Phèdre*, qui est comme un complément à la fois du *Gorgias* et du *Banquet*: il oppose en effet avec force l'éducation de l'Académie, fondée sur une conception philosophique de l'amour, tourné d'un même élan vers la beauté et vers la vérité, à l'éducation qu'offrent à leurs élèves les maîtres de rhétorique et qui se fonde, ou sur une vraisemblance, souvent à dessein trompeuse, ou sur des opinions

qu'on s'interdit de critiquer parce qu'elles sont celles de tout le monde. Au même groupe appartiendraient enfin deux dialogues, qui pourraient aussi bien se placer au seuil de la période de vieillesse: ils attestent en effet une crise dans l'évolution de la pensée de Platon; il ressent alors le besoin de définir avec précision sa position philosophique, et principalement par rapport aux Socratiques éléatisants de Mégare, avec lesquels il se refuse à se laisser confondre. L'un de ces dialogues est le *Théétète*, au fronton duquel s'inscrit en effet le nom d'Euclide le Mégarique; l'autre est le *Parménide*, qui est parfois considéré comme le premier des deux, et qui, mettant en présence, d'un côté Parménide avec Zénon d'Élée, et de l'autre, Socrate, répond plus particulièrement à ce besoin de discrimination. Ces trois derniers dialogues auraient précédé d'assez peu le second voyage de Sicile.

La troisième période se rattache à la précédente d'une façon en quelque sorte matérielle, puisque le *Sophiste* est donné pour être la suite de la conversation du *Théétète* et qu'en effet il la continue en ce qui concerne le problème de l'erreur, puisqu'en outre le *Sophiste* reprend sous une autre forme le problème du *Parménide*. Au *Sophiste* se joint immédiatement le *Politique*[18]. Viendrait ensuite *Timée*, avec *Critias*, inachevé, dans lequel est développé le fameux mythe de l'Atlantide, brièvement exposé au début du *Timée*. Le *Philèbe* est-il ou non postérieur à la mort d'Eudoxe, en 354? Il veut du moins, contre ce dernier, établir que le plaisir n'est pas le souverain bien de l'homme; ce serait le dernier écrit de Platon, avant les *Lois*, en douze livres, dont la rédaction n'était pas achevée, dit-on, lorsqu'il mourut[19].

Il resterait à dire quelques mots, et de la façon dont nous a été transmise l'œuvre de Platon, et des exégèses dont elle a été l'objet dans l'Antiquité. — Les plus importants de nos manuscrits remontent au Moyen Âge byzantin. Au IXe siècle s'est produite en effet, autour du patriarche Photius, une remarquable renaissance littéraire; on fit alors des copies habilement calligraphiées et soigneusement révisées des anciens manuscrits. C'est de ce mouvement que sont issus nos deux plus importants manuscrits de Platon. L'un appartient à notre Bibliothèque Nationale (*Parisinus* 1807 du fonds grec, désigné communément par le sigle «A»); il date de la deuxième moitié du IXe siècle. Aucun manuscrit de Platon n'est plus beau; malheureusement la première moitié en est perdue, et il ne renferme plus, comme œuvres d'importance, que *Timée* et *Critias*, la *République* et les *Lois*. On en a par bonheur un substitut intégral grâce à une excellente copie qui en fut faite à la fin du XIe siècle ou au début du XIIe (ms. de la bibliothèque de Saint-Marc à Venise; *Venetus* app. class. 4, n° 1; sigle «T»). C'est aussi du IXe siècle (daté de 895) qu'est l'autre manuscrit; il porte, et

---

18 Ce dernier dialogue contient (284b, 286b) deux références explicites à l'autre.

19 Pour le consensus *actuel* à propos de l'authenticité et de la chronologie des textes de Platon, on consultera le dernier chapitre de cette édition. (N.d.É.)

le nom de celui qui le commanda, Aréthas, diacre de Patras (il fut plus tard évêque de Césarée), et le nom du scribe qui le copia, Jean le Calligraphe, et enfin, séparément, le prix du parchemin et celui du travail. Il n'y manque que la 7e tétralogie (les deux *Hippias*, *Ion*, *Ménexène*). Il appartient à la bibliothèque de l'Université d'Oxford, la «bodléienne» (ainsi nommée du nom de son fondateur): c'est le *Bodleianus* no 39 (sigle «B»); on l'appelle parfois aussi le *Clarkianus*, le minéralogiste Edw. D. Clarke l'ayant acquis en 1801, dans des conditions passablement suspectes, au monastère de Saint-Jean à Patmos. Il existe encore une vingtaine d'autres manuscrits qui, en raison de leur origine, méritent considération, mais ce n'est le plus souvent que par rapport à tel dialogue en particulier. Ajoutons seulement que beaucoup d'entre eux portent en marge des variantes et aussi des signes conventionnels se rapportant, les uns à l'authenticité du texte, d'autres au style, d'autres aux idées exprimées, et qui remontent probablement aux bibliothécaires d'Alexandrie, plus spécialement sans doute à Aristophane de Byzance. — Depuis qu'on a commencé de fouiller le sol sur l'emplacement d'anciennes villes de l'Égypte hellénisée, et notamment dans les dépôts d'immondices d'Oxyrhynchos, nous disposons d'une autre source pour la connaissance du texte de Platon: ce sont les papyrus. La plupart sont du IIe et du IIIe siècle de notre ère, mais il en existe un, pour le *Phédon*, qui remonte au IIIe siècle avant J.-C. Ils sont souvent très mutilés; il semble en outre qu'on se soit exagéré l'importance qu'en tout état de cause ils peuvent avoir pour établir notre texte. — Il faut parler enfin de ce qu'on appelle la «tradition indirecte», c'est-à-dire les citations de Platon qu'on trouve dans les auteurs anciens. Beaucoup sont très courtes, vraisemblablement faites de mémoire; si donc elles ne s'accordent pas avec le texte de nos manuscrits, cela ne prouve rien contre celui-ci. Mais il n'en est pas ainsi, ni pour les *lemmes*, ou propositions du texte que les commentateurs anciens (voir plus loin) mettent en tête de chaque section de leur exégèse, ni pour les extraits, souvent très longs, que contiennent la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (IIIe-IVe siècle) et les *Eclogæ* ou le *Florilegium* de Jean Stobée (ou Jean de Stobi, Ve siècle).

Quant aux commentaires dont Platon a été l'objet dans l'Antiquité, ils ont été certainement très nombreux. Mais, à l'inverse de ce qui s'est passé pour Aristote, nous en avons perdu la plus grande partie. La plupart de ceux qui nous sont parvenus, souvent d'ailleurs fort incomplets, proviennent des Néoplatoniciens, et ils sont, bien plus que ne l'étaient les *Ennéades* de Plotin, une transfiguration du Platonisme, au lieu d'en être une exégèse objective. Ce sont les commentaires de Proclus sur *Alcibiade I*, sur *Cratyle*, sur la *République*, sur *Parménide*, sur *Timée*; celui d'Hermias sur *Phèdre*; ceux d'Olympiodore (dont nous avons aussi une *Vie de Platon*) sur *Alcibiade I*, *Gorgias* et *Phédon*. C'est d'une tradition antérieure, et qui remonte au IIe siècle de notre ère, époque d'une renaissance éclectique du Platonisme avec Gaïus, Sévérus, Calvisius Taurus, Atticus, Nurnénius, etc., que paraît dépendre un commentaire anonyme

du *Théétète*, dont un fragment a été conservé par un papyrus. Quant au fameux commentaire écrit sur le *Timée*, au IVe siècle, par un certain Chalcidius, nous n'en possédons qu'une traduction latine, accompagnée d'une version latine du texte; c'est à peine si elles comprennent l'une et l'autre la première moitié du dialogue et elles sont un décalque barbare du texte grec. Mais c'est à peu près l'unique source au Moyen Âge de ce que l'Occident latin a connu de Platon et aussi du Stoïcisme, Il semble en effet que l'origine en soit un commentaire composé au Ier siècle avant notre ère par Posidonius, et qui serait lui-même un arrangement stoïcien des commentaires académiques de Xénocrate et de Crantor.

Sans doute est-ce en étudiant Panétius et dans son commerce avec Posidonius comme avec Antiochus d'Ascalon que Cicéron a appris à aimer Platon. Nous avons presque tout perdu de sa traduction du *Protagoras*; mais il nous reste des morceaux étendus de sa traduction du *Timée*; il a, çà et là, traduit ou adapté divers passages d'autres dialogues, ainsi du *Phédon* ou du *Phèdre*, et de la *République* dans le VIe livre de son *De re publica* (le *Songe de Scipion*, commenté par Macrobe au Ve siècle); on se rappellera enfin qu'il a voulu, sous les mêmes titres, imiter la *République* et les *Lois*. Le Platonisme éclectique, dont il était tout à l'heure question, a eu en Plutarque (seconde moitié du Ier siècle et début du IIe) un représentant dont l'action a été considérable: les citations de Platon abondent dans son œuvre; plusieurs de ses opuscules commentent directement la doctrine, ainsi le traité *Sur la procréation de l'âme d'après le «Timée»* et les dix *Questions platoniques*. On en dirait autant du médecin philosophe Galien (seconde moitié du IIe siècle et début du IIIe), et notamment de son livre *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, dans lequel Platon est, bien entendu, maintes fois cité textuellement; il avait consacré aux parties médicales du *Timée* un commentaire dont il ne nous reste que des fragments; un ouvrage en huit livres, où il s'était proposé de donner une vue d'ensemble sur les dialogues platoniciens, s'est entièrement perdu. Au IIe siècle encore appartient le précieux traité du mathématicien Théon de Smyrne *Sur les connaissances mathématiques nécessaires à la lecture de Platon* (arithmétique, astronomie, musique). Dans le même temps paraissent des livres moins importants, significatifs toutefois d'un état d'esprit: les *Dissertations* (en grec) du rhéteur Maxime de Tyr, qui s'intitule «philosophe platonicien»; le traité (en latin) d'Apulée de Madaure sur Platon et sur sa doctrine (naturelle, morale, logique), où des morceaux choisis de la *République* et des *Lois* sont commentés à l'aide d'extraits d'autres philosophes; les exposés scolaires (en grec) d'Albinus, *Introduction à la philosophie de Platon* avec un résumé de la doctrine qui était mis autrefois au compte d'un prétendu Alcinoüs. Enfin des travaux comme le *Lexique* d'un certain Timée (vraisemblablement du IVe siècle) sur quelques expressions rares ou obscures de Platon; comme ces scholies, ou notes explicatives, qu'un recueil byzantin (fin du IXe siècle ou Xe) nous a conservées et qui sont le résidu des éditions annotées et des lexiques publiés dans les

siècles précédents, — tout cela atteste l'intérêt qui s'attachait dans le public cultivé à l'œuvre de Platon.

Est-il besoin, pour finir, de rappeler ce que doit aux écrivains chrétiens, nourris de lettres grecques, la diffusion d'une philosophie qu'ils étaient naturellement tentés d'utiliser en l'assimilant? Je mentionnerai seulement saint Clément d'Alexandrie (fin du IIe siècle et début du IIIe), Origène (première moitié du IIIe), Eusèbe à qui doit tant, comme on l'a vu, la tradition indirecte, Théodoret, et même le bon évêque Méthode, assez féru de Platon pour avoir eu l'idée de pasticher le *Banquet*, afin d'en faire un ouvrage d'édification et une apologie de la virginité!

On ne peut suivre cette histoire dans ses multiples sinuosités, ni surtout dans ce qu'on pourrait appeler la partie souterraine de son cours. À la fin du XIVe siècle et dans le XVe, on commence à secouer ouvertement le joug tyrannique d'Aristote et à invoquer les révélations de Platon. Florence est le centre de ce réveil: auprès de Cosme de Médicis et sous l'enthousiaste influence de Gémiste Pléthon, l'apôtre de Mistra, se constitue l'«Académie platonicienne», dont Marsile Ficin sera l'animateur et le maître. Dès lors, le courant ne cessera pas en effet de s'amplifier et de se diversifier.

CHAPITRE II • QU'EST-CE QUE SAVOIR?

Le problème de la connaissance avait été transporté par les Sophistes, et notamment par Protagoras, mais aussi par Socrate lui-même, sur un nouveau terrain. Jusqu'alors en effet on avait été préoccupé surtout des rapports du Devenir avec l'Être, en tant que celui-ci serait le principe du Devenir et le fond permanent de tout ce qui change, Que le problème de la connaissance fût par là même impliqué, cela n'est pas douteux: ainsi, chez tous les Physiciens il y a une critique de la perception sensible, dont on montre les insuffisances et les contradictions; dès lors, le savoir authentique sera conçu sur le type même de l'Être, par exemple chez Héraclite comme une participation mystique à «l'Harmonie des opposés» dans le principe divin, ou, chez les Éléates, comme une discipline restrictive par laquelle la Pensée retient les seuls attributs de l'Être à l'exclusion de tout ce qui les contredirait. De toute façon c'est sur l'*objet* que se concentre entièrement l'intérêt. Avec la Sophistique, il se porte au contraire sur le *sujet*: c'est en effet à l'action et aux moyens de l'action qu'elle s'attache; ce qui la préoccupe, c'est l'agent, ses besoins et ses puissances. C'est donc pour lui-même que devra être étudié l'instrument de l'action organisée: le savoir, indépendamment de son rapport de droit ou de fait avec l'Être ou la Nature. Or le point de vue auquel se plaçait Socrate ne semble pas avoir été différent; ce en quoi il se distingue des Sophistes, c'est par une autre conception du but, le bonheur, et de l'instrument, le savoir. Puisque ce dernier point est le seul qui nous occupe à présent, il faut examiner tout d'abord comment sur ce point Platon oppose à la conception des Sophistes la conception propre de son maître, telle du moins qu'il se la représente et qu'il la fait sienne.

Cette opposition est fort bien marquée dans un de ses premiers dialogues, *Charmide*. Critias y est le champion de la culture sophistique, dont il est lui-même un produit, et il en définit le point de vue avec une parfaite précision. Il s'agit de savoir ce qu'est cette vertu que les Grecs nommaient *sôphrosynê*, une sagesse pratique et capable de diriger utilement l'action, Or, pour lui, ce n'est pas une connaissance particulière, celle d'un objet déterminé, mais «la connaissance des autres connaissances et d'elle-même» (166c). C'est donc la technique des techniques, mais abstraction faite de l'objet sur lequel portent celles-ci, et qui leur est extérieur. Aussi l'objet de cette technique suprême lui est-il intérieur: ce sera l'agent lui-même et la conscience de ce dont il est capable; le savoir ainsi conçu répond au conseil du dieu de Delphes: «Connais-toi toi-même» (164d). En résumé, nous sommes en présence d'un savoir purement formel: son seul contenu, ce sont en effet des *formes* de connaissance à part de leur objet, et c'est, d'un autre côté, l'agent lui-même, en tant qu'il est le sujet d'un tel savoir et que l'étude de la forme de son intelligence est l'objet de ce savoir du savoir.

Mais la conception de Critias ne satisfait pas Socrate et il en fait une critique qui porte précisément sur son caractère formel. C'est, objecte-t-il, comme si l'on disait que la vue se voit elle-même et les autres vues, sans cependant voir aucune couleur; que l'ouïe s'entend elle-même et les autres ouïes, sans percevoir aucun son; que le désir se désire lui-même et les autres désirs, sans désirer aucun désirable; que le double peut être double de soi-même et des autres doubles, sans être double de sa moitié, etc. La vue n'est-elle pas inséparable de son objet, la couleur? l'ouïe du sien, qui est le son, comme le double est inséparable de la moitié? Connaissance et objet de connaissance sont deux corrélatifs dont la solidarité est indissoluble. Si donc le savoir est à lui-même son propre objet, il faut que ce deuxième savoir, ce savoir objet du savoir, soit *en outre* le savoir de quelque chose (167b-169b). En d'autres termes, un savoir qui serait une forme sans contenu autre que soi-même, qui se bornerait à réfléchir sur ses procédés à titre d'outil universel, est inconcevable. Il n'y a pas de savoir qui ne soit objectif.

Ce parallèle avec la sensation peut toutefois laisser place à une équivoque, et cette équivoque doit être dissipée. Or, ce que Platon se propose dans ses premiers dialogues, c'est de déterminer intelligiblement, et non empiriquement, «ce qu'est» (*ti esti*) la chose ou la qualité qui sont en question, leur *essence*. On n'y parvient pas toujours, et c'est pourquoi ces dialogues s'achèvent sur une conclusion négative et un renoncement. Du moins, par la confrontation des opinions, par l'*examen* (*exétasis*), aura-t-on déblayé le terrain, purifié l'esprit et préparé les voies à une «induction» capable d'aboutir. À première vue cependant une telle confrontation de thèses ne ressemble-t-elle pas beaucoup à ce que les Sophistes appelaient *antilogie*, c'est-à-dire à une controverse? Mais, tout au contraire, c'est là-dessus que se marque le mieux l'opposition. Pour le Sophiste, en effet, cette gymnastique d'assouplissement intellectuel et verbal a sa fin en elle-même, et la recherche de l'essence importe peu: au moins est-ce ce qu'on lit dans ce curieux exercice scolaire du Ve siècle qui nous a été conservé par le Néoplatonicien Jamblique et qu'on désigne sous le nom de *Doubles raisons*, raisons pour et contre (H. Diels, *Fragmente der Vorsokrariker*, chap. 83, 1,17). — Il n'en est rien, assurait de son côté Socrate: cette gymnastique est au contraire une méthode pour découvrir quelque chose; du conflit des opinions particulières et incomplètes, sur lesquelles par conséquent l'accord n'est pas possible, il s'agit de faire sortir une notion commune dont chacune d'elles n'exprimait qu'un aspect; dès qu'on se sera élevé à ce point de vue supérieur, l'accord des esprits (*homologia*) se réalisera. Là est le but du dialogue socratique, et c'est en quoi il diffère profondément de la controverse sophistique, escrime qui prétend se suffire à soi-même. Voilà donc en quel sens il y a objectivité d'un savoir, dont l'objet est précisément l'esprit dont ce savoir est l'acte.

Mais, pour le prouver, il fallait d'abord réfuter cette affirmation de la Sophistique, que son savoir formel n'est pas complètement vide s'il est vrai qu'il ait pareillement pour objet le sujet lui-même. La formule fameuse de Protagoras: «L'homme est la mesure de toutes choses» équivaut en effet à l'interprétation que donnait tout à l'heure du «Connais-toi toi-même» le Critias du *Charmide*. — Alors, objecte Platon, on devra définir le savoir par la sensation individuelle et dans le moment même où elle se produit. Au surplus, même dans le cercle socratique, il semble bien qu'une thèse de ce genre ait été soutenue par les Cyrénaïques. Il est question en effet dans le *Théétète* (156a sqq., 182a sqq.) de philosophes qui définissaient la connaissance par le rapport de deux mouvements, dont l'un part de l'objet et l'autre, du sujet. Or ce qui, d'après les Cyrénaïques, fait notre bonheur, autrement dit ce qui réalise excellemment notre essence, c'est le mouvement *doux*, ni trop fort ni trop faible, que manifeste précisément l'état subjectif de plaisir. C'était donc, pour l'interprète fidèle du vrai Socratisme que prétendait être Platon, une tâche de toute façon nécessaire, de déterminer la nature et le rôle de la sensation et de voir si elle peut être le fondement du savoir.

Le *Phédon* fournit une première réponse à cette question: elle repose sur le dualisme radical du «Visible» et de «l'Invisible» (79a-d). Or le corps et les sens, en raison de leur incertitude bien connue (65a sqq.) sont un obstacle à la connaissance de l'Invisible. Cependant les contradictions mêmes des données des sens: égalités qui ne sont pas toujours égales, unités qui sont réellement multiples, etc., attestent quand elles sont bien interprétées l'existence d'une égalité parfaite, d'une unité absolue, etc., vers lesquelles tendent à l'infini, sans jamais les atteindre, les égalités et les unités imparfaites (75a-c). C'est de là que dérive l'idée de considérer l'acquisition actuelle du savoir comme la «remémoration» de connaissances, possédées par notre âme avant son union à un corps et oubliées depuis; mais c'est une doctrine dont l'étude se placera mieux ailleurs. — Bien que l'inspiration ascétique propre au *Phédon* soit le motif d'où procèdent alors cette condamnation du sensible et cet élan vers l'idéal, la conception du savoir qui en découle se retrouve, indépendante de ce motif, dans le livre VII de la *République* (523a-525a). Deux cas y sont distingués. Dans l'un, la sensation est tenue par l'âme pour être un *juge* digne de sa confiance: par exemple quand par la vue je perçois mon doigt. Dans l'autre, la sensation met au contraire l'âme en face de ces contradictions dont parlait le *Phédon*: ainsi elle me montre mon doigt à la fois dur et mou, à la fois grand et petit. De telles contradictions sont fatales, puisque chacune de ces qualités ne se connaît que *par rapport* à son contraire. Il n'en est pas moins vrai qu'elles mettent l'âme «dans l'embarras» (*aporeïn, aporia*), que celle-ci se voit dès lors obligée de se livrer à une «enquête» (*épiskepsis*), de raisonner et de recourir à la pensée réfléchie (*logismos, noêsis*). Or c'est justement une réflexion de ce genre qui la conduit à instituer des sciences dont l'objet puisse *ne plus* comporter de telles contradictions: par exemple une arithmétique, science d'une unité qui ne

soit qu'unité, de nombres qui ne soient que ces nombres. Le savoir naît donc de l'insuffisance même de la connaissance due à la sensation. Plus tard on verra ce qui en résulte quant à la détermination relative des degrés de l'Être,

Cette analyse était pourtant trop sommaire encore pour contenter Platon, et il était d'autre part inévitable qu'elle suscitât des objections. Inutile de se demander ici de quel côté elles ont pu venir; en tout cas le problème est complètement repris dans *Théétète* (ou *De la science*) et avec une insistance remarquable, avec aussi un effort visible pour ne pas affaiblir la thèse sensualiste, effort qui se manifeste par le morceau connu sous le nom d'*Apologie de Protagoras* (166a sqq.). La définition du savoir par la sensation n'y est d'ailleurs pas rattachée seulement à la doctrine protagoréenne de l'Homme-mesure, mais, par-delà, à une doctrine plus générale, dont l'Héraclitéisme est l'expression la plus significative et à laquelle seul l'Éléatisme s'est montré réfractaire; d'après elle, le savoir serait la traduction dans l'esprit du mouvement universel et du changement incessant, un flot qui court avec celui des choses.

La question a été posée avec toute la précision désirable (151d sqq.): si le savoir consiste «à *percevoir* ce qu'on sait», la connaissance est sensation; d'où il suit que les choses sont ce que chacun se les représente et dans le moment où il se les représente; mais, cette représentation (*phantasia*) étant précisément ce que chacun sent à ce moment même, il s'ensuit aussi que l'*état* individuel et contingent dont le sujet est *affecté* (*pathos*), autrement dit la sensation, est toujours vrai. Peut-on cependant dire encore que les choses *sont* ? Ne dira-t-on pas plutôt que rien n'est un *stable*, mais que tout *devient*, puisque dans la représentation le contraire succède au contraire? En outre, si l'être des choses réside dans la façon dont elles nous apparaissent, alors sans changer elles changeront cependant, par le seul fait qu'elles nous apparaissent dans des relations différentes. Subjectivisme et relativisme, voilà donc les conséquences de la thèse. — Platon objecte d'abord (157d sqq.) le rêve et le délire: preuve que nos représentations peuvent être illusoires. Mais ce n'est pas dans cette remarque qu'on trouvera le moyen d'échapper aux conséquences dont il s'agit: on manque en effet d'un signe qui permette à coup sûr de distinguer un état de rêve d'un état de veille. Voilà ce qu'on ne peut refuser à ceux qui réduisent le savoir à l'état subjectif.

Peut-être y a-t-il cependant un autre point de vue que celui de la réalité ou de la vérité de l'objet du savoir: il y a celui de sa valeur pratique, sociale et humaine (166a sqq.). La distinction du vrai et du faux ne peut se faire, dira-t-on, que d'un point de vue «pragmatique» et dans des jugements de valeur: savoir, c'est en effet se connaître tel qu'on est et par rapport à telles circonstances, mais en vue de juger de quels effets est capable cet état par rapport à l'action, individuelle ou sociale. Voilà le savoir du savoir; l'art qui y correspond est analogue à celui du médecin ou de l'agriculteur: c'est la Sophistique, art de

changer des représentations nuisibles ou inefficaces en représentations utiles, efficaces ou, dirions-nous volontiers, «instrumentales». — C'est un point de vue que Platon ne repousse pas sans examen; car son scrupule, on le sait, est que le sensualisme soit placé sur le meilleur terrain possible. Mais ce point de vue est-il tenable? D'abord, il est visible que le sensualisme ne réussit pas ainsi à éliminer la distinction du vrai et du faux et que, par suite, il est obligé d'élargir le cercle où il prétendait s'enfermer (170a sqq.). N'est-il pas, d'autre part, inadmissible que la justice puisse dépendre des circonstances qui, dans une société, font varier l'utilité et qu'elle ne dépende pas, au contraire, d'un «modèle» permanent (171d sqq.)? En outre, la détermination d'une utilité comporte nécessairement la prévision, c'est-à-dire un calcul des conséquences probables: ce qui suppose la compétence, laquelle est assurément autre chose, et beaucoup plus, que le sentiment individuel puisqu'elle en est justement le «critère»; dès lors, la mesure, ce n'est plus l'homme sans spécification, c'est l'homme à qui le savoir a donné compétence (177c sqq.). Enfin, et c'est là l'objection décisive, si la pensée doit se laisser flotter au courant même du Devenir, on ne peut plus trouver de centres d'arrêt ailleurs que dans le langage. Mais, si tout se meut et change sans arrêt, comment y aurait-il quelque fixité dans le langage? Ce «nominalisme» serait inconséquent avec un mobilisme radical (179d sqq.). Peut-être au surplus est-ce dans cette pensée qu'au temps de Platon les super-héraclitéens de l'école de Cratyle s'appliquaient à réduire le discours au minimum (179e sqq., 183ab), au point même, selon la boutade d'Aristote (*Métaph*. Γ 5, 1010a 12), de le remplacer par l'esquisse d'un geste!

Un premier résultat a donc été obtenu: le sensualisme est impuissant à fonder le savoir, et, en tant qu'empirisme radical, il conduit à un subjectivisme radical, c'est-à-dire à la négation d'une expérience organisée et d'un langage qui l'exprime. Si donc on veut sortir de ce subjectivisme radical, il est nécessaire de procéder à une analyse de la sensation elle-même. C'est encore le *Théétète* qui nous la donne. — Que sont nos sens? De savants mécanismes qui, en nous, perçoivent par eux-mêmes, de sorte que ce serait l'œil qui voit, l'oreille qui entend, etc.? Ou bien des instruments (*organa*) et, comme on a dit plus tard, des *organes*, au moyen desquels notre âme perçoit? Ce qui prouve que la seconde réponse est la bonne, c'est que la perception dépasse l'état subjectif dans ce qu'il a d'individuel et de contingent: elle pose ou nie l'existence d'objets, elle les qualifie, elle les nombre, elle les assimile ou les distingue. Autant, pourrait-on dire, de «catégories» de la pensée, dans lesquelles l'acte de percevoir consiste en une comparaison réfléchie (*analogisma*) d'où résulte l'établissement de certaines relations. Or ce travail n'est l'œuvre d'aucun sens en particulier, car ces relations ne sont pas l'objet propre de tel ou tel; elles constituent au contraire des «objets communs» et l'œuvre qui les a produites est celle de l'âme elle-même et par elle-même. Autrement dit, percevoir n'est pas, comme sentir, un acte immédiat; c'est un travail de synthèse (*syllogismos*). Ainsi, en analysant la sensation, on a dû reconnaître que ce n'est pas elle qui constitue le savoir (184b sqq.).

Dès lors ne peut-on penser, puisque percevoir c'est établir une relation, c'est-à-dire *juger*, se faire une opinion sur l'existence d'une chose, sur une qualité, une quantité, etc., que le savoir doit finalement consister dans cette opinion même (*doxa*), à condition bien entendu qu'elle soit vraie? Nous voici de la sorte remis en présence du problème de l'erreur: encore une fois, comment distinguera-t-on l'opinion fausse de la vraie? Il faut donc chercher ce que c'est que juger faux. — Or, si l'opinion vraie est le savoir, un tel acte est très difficile à concevoir: se tromper consisterait en effet à ne pas savoir ce qu'on sait ou à savoir ce qu'on ne sait pas, c'est-à-dire à se figurer que ce qu'on sait est précisément, ou bien ce qu'on ne sait pas, ou bien une autre chose que pareillement on sait; de sorte que l'objet actuel du jugement n'en serait pas actuellement l'objet! En vérité, tout cela est inintelligible, aussi bien d'ailleurs que l'hypothèse d'une «confusion» (*allodoxia*), inaperçue du sujet, entre l'objet que de fait il visait et un autre que de fait il aura atteint. Qu'est-ce, au surplus, que la pensée, celle dont la fonction est de juger et qui s'exprime par le discours, la pensée «discursive» (*dianoia*)? C'est un dialogue muet de l'âme avec elle-même: elle envisage plusieurs solutions, elle les compare et enfin elle choisit. Or, comment pourrait-elle comparer des possibilités que par hypothèse elle ne distinguerait pas? Comment pourrait-elle confondre, soit deux objets qui pour elle sont deux et par conséquent distincts, soit un objet qui lui est actuellement présent avec un autre qu'actuellement elle ne se représente pas (187a sqq.)?

On vient de procéder à une analyse *logique* du jugement faux, et les résultats en ont été négatifs. Platon y substitue maintenant une analyse *psychologique*; peut-être d'ailleurs nous éclairera-t-elle sur la nature du savoir. Cette fois nous avons affaire, non plus à la «nature» de la connaissance, mais, dirions-nous, à son «histoire»: aussi ne ferons-nous plus abstraction du temps, et nous envisagerons la connaissance sous le rapport de l'acquisition, de la conservation et de la perte. Qu'est-ce donc qu'apprendre et qu'est-ce qu'oublier? — L'image dont se sert Platon pour en donner une idée est bien connue: l'âme, dit-il, est enduite d'une couche de cire à modeler (*ecmageïon*), dont l'épaisseur, la consistance, la pureté et l'étendue varient d'ailleurs selon les individus. Cette cire reçoit l'«impression» (*apotypôma*) des sensations et des pensées; elle porte donc une «empreinte» (*typos*), qui sera désormais comme le «signalement» (*sêmeïon*) de la chose et le moyen de nous la rappeler (*mnêmeîon*). Tant que l'empreinte subsiste, le savoir subsiste aussi; s'efface-t-elle, le savoir n'existe plus, il est oublié. Or, à tout instant, se présentent de nouveau à nous des choses qui se sont déjà présentées, et notre âme essaie alors d'*ajuster* les nouvelles «impressions» aux «empreintes» laissées par les anciennes. Si l'empreinte est bonne et que l'ajustement se fasse bien, on jugera vrai sur la chose actuellement perçue; dans le cas contraire on jugera faux. Ainsi l'erreur ne réside plus dans un non-savoir de ce qu'on sait, ce qui la rendait incompréhensible; elle est une maladresse dans la reconnaissance du savoir. Or, reconnaître c'est comparer une donnée présente avec la survivance d'une

acquisition antérieure. Ici se retrouve donc la relation, ce qui est la caractéristique du jugement. Du même coup s'explique aussi la possibilité du faux jugement, par une méprise analogue à celle d'un homme qui voudrait au pied droit mettre le soulier du pied gauche: sur le «signalement» et l'«empreinte» de A je prétends en effet superposer l'«impression» ou la perception présente de B, soit que, ayant, empreints dans la cire de mon âme, les deux signalements de A et de B, je perçoive actuellement, mais dans de mauvaises conditions, A et B, ou bien seulement A et non pas B; soit que, mon âme n'ayant d'autre empreinte que celle de A, elle reçoive précisément l'impression de B. L'erreur porte donc toujours sur un savoir: elle n'est pas dans l'ignorance, elle est dans l'opinion, c'est-à-dire dans l'acte même de la synthèse qui constitue le jugement (190e sqq.). — Il n'y a donc pas rien qu'une multiplicité décousue, selon la conception héraclitéenne; ni rien qu'une unité vide de multiplicité, selon la conception éléatique. Platon est ainsi sur la voie qui mène à définir le savoir par des relations dans la pensée.

Il est à craindre cependant que, en ce qui concerne spécialement la distinction du savoir illusoire et du savoir vrai, nous ne soyons pas plus avancés. L'analyse qui précède envisageait en effet le cas le plus favorable: celui d'une relation entre le donné actuel de la perception et le souvenir, pareillement actuel, d'un donné antérieur. Or, en d'autres cas, peut-être voudrai-je seulement mettre en relation plusieurs connaissances-souvenirs: par exemple si, cherchant à faire l'addition de 5 et de 7, j'énonce pour somme 11 au lieu de 12, ne retombera-t-on pas alors sur une difficulté à laquelle on pensait avoir échappé? Dans un cas de ce genre il semble en effet qu'on soit autorisé à dire que je ne sais pas (somme de 5 + 7) ce que pourtant je sais (12). Ainsi se pose à nouveau la question de la nature du savoir: c'est une relation, soit; mais quelle sorte de relation? Or, tant qu'on ne l'aura pas découvert, on sera incapable de faire la distinction du faux et du vrai (195d sqq.). — Une image fait entrevoir dans quel sens pourrait être cherchée une solution. La chasse aux oiseaux comporterait en effet assez bien une double acception: ou bien s'en emparer afin de les mettre dans une volière, ou bien dans cette volière saisir tel oiseau à l'exclusion de tels autres. Dans le savoir semblablement on distinguerait deux moments: l'un de l'acquisition des connaissances (*ktêsis*), l'autre de l'usage (*chrêsis*) et du maniement (*hexis*). Que l'âme soit une volière par moi remplie de connaissances, il pourra m'arriver, en cherchant à avoir la somme de 5 et de 7, de mettre la main sur 11 au lieu de 12. — Mais ainsi nous en revenons, une fois de plus, à reconnaître qu'on se trompe précisément sur ce qu'on sait; et la nature du savoir n'a pas encore été découverte! Quand bien même, par impossible, on supposerait qu'il y a dans la volière, à côté des connaissances, des ignorances, c'est-à-dire des négations réelles de savoir, on n'y gagnerait absolument rien. Il reste de toute façon à découvrir en quoi consistent l'absence de savoir aussi bien que le savoir (197a sqq.).

Le *Théétète* envisage alors une certaine définition qui en aurait été proposée, ou qui aurait pu en être proposée. Quel que soit l'intérêt du problème qui se pose ici devant l'historien, le discuter à grand renfort de conjectures ne servirait pourtant de rien par rapport à l'intelligence même de la pensée propre de Platon. Contentons-nous donc de prendre telle quelle cette conception et de voir ce qu'il y objecte. — On a, dit-il, défini le savoir: «un jugement vrai accompagné de la raison qui le justifie» (*méta logou*). Et en effet cette définition peut sembler au premier abord tout à fait capable d'assurer au jugement le critère de vérité qui lui manquait. Qu'est-ce cependant que cette soi-disant justification? Ce ne peut être simplement l'exposé de *l'opinion vraie*, car il n'y aurait là pour elle aucune garantie complémentaire; pas davantage une énumération correcte des éléments constituants de l'objet, car il se peut que par une heureuse fortune on tombe juste en faisant cette énumération, sans pourtant rien savoir authentiquement sur l'objet, comme, en écrivant correctement un mot dont on ignore pourtant l'orthographe, ou, ce que disait le *Ménon* (97a-98c), en prenant sans le connaître le bon chemin pour aller quelque part (cf. *infra,* III, I); ni enfin l'énonciation de la «différence» caractéristique de l'objet, car autant vaudrait dire qu'on en a le savoir et ainsi, alors que le savoir est justement ce qui est en question, définir celui-ci par le savoir qui accompagne l'opinion vraie (201cd, 206c sqq.)! — L'examen de cette définition conduit d'autre part Platon à rejeter une doctrine d'après laquelle il faudrait distinguer entre la «sensation» indivisible des simples, c'est-à-dire une intuition, et le savoir qui ne porterait que sur la composition inhérente au discours. Mais à ce compte les simples sont inconnaissables à la rigueur: supposé qu'on les sente par un acte immédiat d'intuition, du moins sera-t-il impossible d'en rien dire sans les faire entrer dans des relations, autrement dit sans anéantir leur simplicité. Or, si les *lettres* sont inconnaissables, comment la *syllabe*, qui en est composée, pourra-t-elle à son tour être connue? L'hypothèse requiert cependant que, pour être un objet de savoir, elle soit composée, eût-elle même l'unité d'une «forme» ou «idée» (*eïdos, idéa*), l'unité propre de ce qui en est l'essence. Que cette unité soit en effet absolue et sans composition, c'est-à-dire sans relations, et la voilà du coup inconnaissable à titre de simple. Il n'y aura donc, en résumé, de savoir relativement aux composés que s'il en existe déjà un qui concerne les simples et que si l'on est capable de les reconnaître dans les composés (201e sqq.). — Ainsi tout nous confirme dans l'idée que le savoir doit consister en des relations s'établissant dans la pensée. Il reste que, par contre, nous ignorons, et de quoi elles sont des relations, et comment elles s'établissent dans l'esprit.

Le problème demeure donc en suspens; il sera repris et résolu dans les derniers dialogues: dans le *Sophiste* d'abord, qui se présente expressément comme la suite du *Théétète*, mais aussi dans le *Philèbe* et dans le *Timée*.

La doctrine de l'Être donnera occasion de revenir sur le *Sophiste*; il suffira d'indiquer maintenant la solution qu'il apporte au problème de l'erreur et aux

difficultés qui avaient obligé le *Théétète* à ne pas conclure. — Les «genres» (c'est-à-dire ces «formes» ou natures intelligibles que l'on s'est habitué à désigner, en transcrivant le terme grec, par le mot «Idées») *communiquent* entre eux: ce ne sont pas des essences isolées, et de telle sorte qu'aucune ne puisse être attribuée à aucune et qu'ainsi le jugement et la prédication, par conséquent le discours, soient rendus logiquement injustifiables, comme le disaient les Cyniques et les héritiers socratiques de l'Éléatisme, les philosophes de Mégare. Ce ne sont pas non plus les aspects mouvants et indécis d'un flot unique, de telle sorte qu'elles participeraient toutes à toutes, ce qui pour des raisons opposées rend encore le discours impossible, comme le prétendaient de leur côté les Héraclitéens. La vérité est différente: tel «genre » qui participe de tel autre et communique avec lui exclut au contraire tel autre, mais il y en a aussi auxquels plusieurs ou tous participent. Une hiérarchie existe donc dans les «genres», et des relations. Ce dernier point surtout nous intéresse à présent: si les Idées supposent des relations, c'est que leur unité n'est point absolue. En chacune d'elles, en effet, il y a de l'être et du non-être, du même et de l'autre; chacune est précisément ce qu'elle est et identique à cela, mais en même temps elle est autre que telles Idées qui, comme elle, dépendent d'une Idée supérieure: le Blanc par exemple communique avec la Couleur et en participe, de sorte que ce qu'il exclut ce n'est pas *tout* le Non-Blanc, car il exclurait alors la Couleur, mais seulement *toute couleur autre que* celle qu'il est (243d-260c). — Le principe de contradiction a donc un sens relatif, non plus cette signification absolue que lui avait attribuée Parménide et qui conduisait les Mégariques à la négation de la pensée empirique, dans sa forme aussi bien que dans son contenu; négateurs en effet aussi bien du jugement que du multiple en général et du devenir sous tous ses aspects. À leur tour, les Héraclitéens se trompent en croyant qu'il n'y a pas d'autre ressource pour sauver la pluralité et la mobilité que de nier le principe de contradiction.

Faute d'avoir réussi à déterminer la nature du savoir, le *Théétète* ne pouvait dire en quoi consiste l'erreur. C'est donc parce qu'il pense maintenant avoir expliqué dans le *Sophiste* quelles relations constituent le savoir et selon quels modes celles-ci s'établissent que Platon croit pouvoir répondre aussi à l'autre question. Juger faux, c'est ne pas établir dans la pensée intérieure et dans le discours, qui en est la manifestation extérieure, les relations réelles qui existent entre les essences. L'erreur porte à la fois sur l'être et sur le non-être; elle consiste à ne pas rapporter à tel être le non-être qui lui convient: voilà ce qu'il y a de négatif dans le savoir illusoire, qui d'autre part est en lui-même la chose la plus positive du monde. Un savoir réel consiste au contraire à penser vrai et à dire vrai, en connaissance de cause, sur ces relations (261a-264b). — Or c'est cela même qu'exprime à son tour, en termes différents, le *Philèbe* (16a sqq., surtout 16c). Il fait consister en effet le plus haut savoir dans l'art de «ne pas faire un et plusieurs à l'aventure», mais comme cela se doit. C'est que dans tout jugement il y a du multiple et de l'un; il importe donc, pour ne pas juger faux, de

connaître de quelle pluralité déterminée il y a déterminément unité. Reste à dire comment un tel savoir peut être acquis: c'est un problème qui ne concerne plus la notion même du savoir, mais celle de la méthode.

Le *Timée*, qui est peut-être antérieur au *Philèbe*, mais qui appartient incontestablement au même stade de pensée que ce dernier et que le *Sophiste*, met d'autant mieux en lumière cette conception que, la présentant sous une forme mythique, il en dessine concrètement les contours. Elle s'éclairera d'ailleurs encore plus, quand le moment sera venu de l'interpréter (voir *infra,* IV, III) à l'aide de ce que nous apprend Aristote sur l'enseignement de Platon à l'intérieur de l'Académie dans le temps même où il écrivait le *Timée* ; la parenté des deux expositions est d'ailleurs expressément signalée par Aristote. — Or, on voit dans le *Timée* que l'armature de l'âme est constituée à l'image de l'armature du monde, telle que celle-ci est représentée par ces modèles mécaniques qui servaient aux astronomes anciens à figurer sur la sphère armillaire les révolutions apparentes du ciel. Aussi l'âme a-t-elle deux cercles, dont l'un, «le cercle du Même», est son équateur, et le second, «le cercle de l'Autre», est son cercle d'inégalité, son écliptique. N'a-t-elle pas en effet deux sortes d'objets à embrasser, c'est-à-dire à connaître? Ceux qui ont unité et indivisibilité, et ceux qui ont pluralité et divisibilité; bref des essences intelligibles et des corps. C'est par le «cercle du Même» qu'elle entre en contact avec les premiers, par le «cercle de l'Autre» avec les seconds. Or ce dernier est *intérieur* au «cercle du Même», et celui-ci, au moins en droit, donne à celui-là la règle de son mouvement. Toutefois il peut en fait arriver, ainsi dans l'emportement de la passion (voir en outre *infra,* III, IV), que l'ordre de subordination des cercles soit troublé: ou bien le cercle régulateur s'arrête, de sorte que celui dont il doit régler le mouvement tourne follement et à l'envers; ou bien ce dernier prétend à l'indépendance, et (ce que le *Philèbe* appelle «faire à l'aventure un et plusieurs») il proclame différent ce qui est identique, ou inversement. Les révolutions de l'âme sont alors «erronées» et «déraisonnables». Si au contraire l'ordre de subordination n'est pas troublé, la révolution «silencieuse» du «cercle de l'Autre», étant correcte, produit dans l'âme «des opinions et des convictions solides et vraies» relativement au sensible, tandis que, relativement au rationnel (*logisticon*), le «cercle du Même» y produit «l'intellection et la science» (*nous*, *épistêmê*; 37a-c, 42e-44d ; cf. 36c). — En résumé, savoir ce serait imiter dans son âme les relations qui existent dans l'Être. Dans l'Être, à côté de ce qui constitue la nature même de chaque objet de la pensée, il y a ce qui le différencie: observer et reproduire cette spécification par le moyen de cet entretien silencieux de l'âme avec elle-même dont parlait le *Théétète*, sauvegarder en soi grâce à cette sorte d'épreuve critique les rapports vrais de subordination et de coordination, se les assimiler, voilà ce que serait le savoir d'après le *Timée*. Plus tard nous aurons à nous interroger sur ces relations à l'intérieur de l'Être. Mais de nouveau on aperçoit ici qu'aux yeux de Platon le

plus important, c'est l'éducation et la méthode, les moyens par lesquels l'âme se mettra en état de ressembler à son modèle.

Il n'y a pas lieu, quant à présent, de s'arrêter aux obstacles qui tiennent à la mauvaise éducation et à une méthode vicieuse. Mais on ne peut se dispenser d'envisager ici un obstacle général, celui qui vient de l'expression même de la pensée par le langage, car il y a là un donné auquel elle ne saurait se refuser. — Dans le *Sophiste* (259e sq., 262a-e), en accord avec la théorie du savoir qui y est exposée, le langage est défini une «liaison» de noms au moyen de verbes; sans cette liaison il n'y a point de discours, et ce qui fait qu'un discours est faux, c'est que la liaison énoncée ne correspond pas à la liaison mutuelle, dans la réalité, des choses qu'il énonce. — Peut-être n'est-ce pas toutefois seulement en tant que liaison que le langage est exposé à défigurer le réel: c'est aussi dans les éléments mêmes de la liaison, c'est-à-dire dans les noms dont le verbe effectue la liaison. Telle est du moins la doctrine qu'on trouve dans le *Cratyle* (385a sqq., 429de, 431bc), et la prépondérance accordée plus tard au point de vue de la relation ne semble pas pouvoir signifier l'abandon de cette doctrine. Si en effet les noms servent à désigner les choses, il doit pouvoir arriver, non pas seulement que nous les employions à contretemps, mais qu'en eux-mêmes ils soient mal appropriés à ce qu'ils sont faits pour désigner. Quand, dit Platon, un menuisier fabrique pour le tisserand une navette, il a égard à ce qu'est en soi la navette en tant que navette, à sa «forme» ou «Idée», c'est-à-dire à ce qu'elle doit être pour remplir son rôle dans le tissage. Supposons de même un législateur qui soit chargé de donner aux choses leur nom: il aura égard à ce qu'est en soi le nom et à la fonction qu'il doit avoir, d'être naturellement (et quel qu'en soit d'ailleurs le vocable) le nom qui convient à chacune des choses qu'il s'agit de désigner. Mais il n'y réussira que s'il est dirigé par le dialecticien, autrement dit par celui qui doit se servir du langage dans l'exercice de l'art d'interroger et de répondre (388c-390e, 394a-c). Le langage devrait donc être une sorte de «caractéristique», universelle ou non, en tout cas faite par le *philosophe* pour répondre effectivement aux besoins de *la pensée*. Des noms ainsi décrétés n'auraient cependant rien d'arbitraire: sans être des onomatopées, ils imiteraient en effet par les sons de la voix ce qui lui-même n'a pas de son, «l'essence» (*ousia*) de chaque chose (422d sqq.). Mais, si tout concourt au contraire à prouver que ce n'est pas ainsi que s'est constitué le langage, on devra le considérer comme un obstacle au savoir. Supposons même admise la thèse héraclitéenne du flux perpétuel: les noms ne pourraient davantage servir à nous faire connaître ce flux puisque, comme lui, ils seraient emportés par le changement incessant; ainsi il n'y aurait plus de connaissance du tout, ni dans les noms, ni dans les choses! Il ne faut donc pas compter sur le langage pour arriver à connaître les choses: si le savoir existe, c'est la chose elle-même, c'est-à-dire son essence, qui doit en être l'objet (439a sqq.). Il n'y a donc de savoir que celui qui se fonde sur la réalité objective, à condition par conséquent que

chaque réalité soit prise dans l'unicité permanente de sa forme et à part d'une multiplicité infinie de variations contingentes.

En résumé, la science n'est: ni la sensation, car celle-ci est un état individuel et momentané; ni l'opinion, car celle-ci est moyenne entre la vérité et l'erreur. La science se fonde sur l'Être et dépend de l'Être, et, s'il est vrai que l'Être soit constitué par des relations, elle doit être l'image fidèle de ces relations.

Chapitre III • La méthode du savoir

Si c'est la réalité qui fonde le savoir, elle ne le fonde pas, on l'a vu, en ce sens que, dans la conscience, l'image mobile du courant des choses serait précisément le savoir. Loin de là: l'Être, objet du savoir, c'est une réalité opposée au Devenir, la réalité stable de l'essence. Il s'agit donc, semble-t-il, de dégager la pensée du courant du Devenir et de lui donner le moyen de se fixer sur l'Être.

I

La première méthode que Platon ait envisagée pour y parvenir est celle qu'il emploie dans ses premiers dialogues et que j'ai déjà brièvement caractérisée (cf. *supra,* II): opposer dialectiquement des opinions, en vue d'éliminer ce par quoi elles se contredisent, d'apercevoir ce qui manque à certaines d'entre elles, et enfin de *se mettre sur la voie* (ce que signifie justement le mot «méthode») de découvrir une notion à propos de laquelle l'accord se substituera au conflit. Mais, on le sait, dans ces dialogues le résultat obtenu n'est pas pratiquement cette notion même dont on suivait la piste: c'est plutôt la création d'une attitude mentale négative, qui néanmoins incline l'interlocuteur vers une détermination positive. Elle le tourne en effet du côté qu'il faut et le pousse en avant: c'est donc, comme on disait alors, une «protreptique», dont le procédé consiste essentiellement à supprimer les conditions contraires et qui font obstacle.

Ce nettoyage critique de l'esprit ne peut toutefois se suffire indéfiniment à lui-même; il exige de se dépasser; il appelle donc une autre méthode. Celle qui semble tout d'abord avoir séduit Platon, c'est celle dont le *Banquet* et le *Phédon* nous offrent deux exemples, opposés en apparence, en réalité très voisins. C'est une méthode d'affranchissement et d'exaltation: dans les deux cas elle signifie en effet que le savoir est «détachement» (*lysis*) et «initiation» (*myêsis*, révélation d'un *mystère*). L'attitude mentale qu'il s'agit alors d'adopter est en rapport étroit avec la croyance orphique, dont les Pythagoriciens avaient fait un article de leur foi, que l'union de l'âme à un corps est pour elle une déchéance et une punition. Si donc on veut connaître la vérité, il faut mourir au sensible: vivre en philosophe, c'est, comme dit le *Phédon* (67de), «s'exercer à mourir». Mais d'un autre côté, et c'est la leçon du *Banquet*, vivre en philosophe, c'est aussi dominer par l'amour intellectuel la vie de la sensibilité; c'est être capable de se montrer supérieur à l'assaut du plaisir tout comme à celui de la souffrance ou du péril mortel; c'est aimer, non pas la vie, mais ce qui, par-delà ses jouissances ou ses épreuves, lui donne réellement tout son prix. Or se délier, mourir au sensible, se dégager de toute façon du Devenir, c'est ressusciter en son âme l'impression que l'Être y a mise, car l'âme est naturellement apparentée

au réel; il y a comme un réveil de souvenirs qu'on pouvait croire abolis. Ainsi l'objet de la méthode, s'il est d'affranchir l'âme de ce qui pèse sur elle et l'empêche de s'élever vers l'Être, est plus encore de retrouver en soi les images que l'Être y a pour toujours empreintes. La grande différence entre Platon et l'Héraclitéisme résiderait donc en ceci: l'image que celui-ci poursuit est fuyante et infiniment multiple; l'image que Platon recherche n'est pas sans comporter la pluralité, mais c'est une pluralité *finie* d'unités *stables*.

Constater ainsi que l'attitude philosophique a pour effet le ressouvenir de l'être vrai ne fait pourtant pas comprendre encore pourquoi elle provoque ce ressouvenir. C'est toujours, semble-t-il, à cause d'une contradiction ressentie par le sujet: Iris, qui nous apporte le message des dieux, est, dit mythologiquement le *Théétète* (155d), la fille de Thaumas; c'est du choc de l'étonnement que jaillit le savoir. — Considérons en effet quelques-uns des exemples à l'aide desquels Platon a illustré sa doctrine de la «réminiscence». Dans le *Ménon* (80d-86c), ce qui donne lieu à exposer cette doctrine, c'est un problème sophistique qui était célèbre à l'époque: ce qu'on sait, on ne le cherche pas puisqu'on le sait; ce qu'on ne sait pas, on ne le cherche pas non plus puisqu'on l'ignore; l'acte d'apprendre, c'est-à-dire de chercher à savoir, est donc, en fin de compte, inintelligible. Or, s'il paraît l'être, c'est qu'en le comprenant ainsi on ne tient aucun compte du choc mental dont il était question tout à l'heure. Mais voyons comment en fait se passent les choses. Le jeune esclave que Socrate interroge sur le rapport de l'aire du carré avec son côté ou avec son diamètre ne fait tout d'abord que dire ce qui résulte immédiatement de l'intuition, ou bien de connaissances acquises d'un caractère tout à fait élémentaire. Il commence seulement à trouver, quand il commence à s'apercevoir qu'il se trompe et que, par ses questions, Socrate l'amène à prendre conscience de l'opposition entre ce qu'il *croit* savoir et ce que *en réalité* il ignore. Il le conduit ainsi à un sentiment particulier de malaise et d'embarras (*aporia*). Cette incertitude angoissée cause dans l'âme une sorte de stupeur: l'esprit est engourdi, mais il l'est par rapport à son illusion de savoir; car, en même temps qu'il a perdu sa folle confiance, il sent qu'il a quelque chose à apprendre, il *désire* le trouver, il prend plaisir à le chercher. Au surplus, n'était-ce pas déjà ce qui était arrivé à *Ménon* (79e sqq.)? Il croyait savoir ce qu'est la vertu; il ne le sait plus maintenant: aussi compare-t-il Socrate, qui paralyse les esprits en les plongeant dans les perplexités et dans les doutes où il se complaît lui-même, à la torpille marine qui paralyse le corps de ceux qui la touchent. Et ce qui empêche Ménon de profiter de son propre «embarras», c'est que, au lieu de se laisser docilement interroger par celui qui, connaissant la méthode, est capable de tirer parti de l'engourdissement où il se trouve, il prétend au contraire être libre d'aller où bon lui semble, et vers des thèmes qui lui sont familiers (la vertu peut-elle s'enseigner?) plutôt que vers l'essence vraie de la vertu (86a-d). On vient de le voir: la recherche en commun par le dialogue bien conduit est en effet un facteur capital de la réminiscence; rien d'autre ne peut conduire celle-ci jusqu'à ses derniers effets (82b, e; 84cd; 85b-d). Sans doute est-ce la

réminiscence qui est ici la base de ce «raisonnement causal» grâce auquel les opinions vraies, au lieu d'être pour l'âme des «esclaves fuyards», acquièrent, une fois liées à l'Idée, la fidélité constante de ce serviteur loyal et toujours prêt qu'est le savoir véritable (97c-98a). — Ce sont les mêmes choses à peu près que dira plus tard le *Théétète* en d'autres termes; mais, comme la réminiscence y est donnée pour fondement à la «maïeutique», le désarroi de l'esprit, au moment où il s'aperçoit que quelque chose d'inconnu germe en lui, est comparé aux douleurs de l'enfantement. De plus, Platon y insiste fortement sur l'idée que le rôle des pratiques d'interrogation est seulement, par analogie avec celui de la sage-femme, de stimuler et d'*aider*, mais que la découverte est toujours le fruit de celui qui la fait: c'est *de lui-même* que cet «accouchement» spirituel a fait sortir la vérité; plus ou moins laborieusement il a mis au jour une image du vrai, de laquelle son âme était grosse sans qu'il s'en doutât (149a, 150cd). Mais d'où proviendrait cette imprégnation, si l'auteur n'en était le Vrai lui-même, c'est-à-dire l'Être?

Le *Phédon* parlait, lui aussi, de la réminiscence (72e-77a) et en se référant d'une façon non douteuse au *Ménon* : ce qu'on trouve, on le trouve dans son propre fonds et quand on est bien interrogé (73ab, 75d). Mais la doctrine a reçu ici une précision nouvelle: la réminiscence y est en effet rattachée à l'association des idées; que celle-ci se fonde sur la similarité ou bien sur la concomitance, qu'entre l'objet présent et celui dont l'idée vient à la pensée (*ennoïa*) il y ait ou non similitude, c'est du moins toujours le premier qui rappelle le souvenir du second. Or, dans le cas de l'association par ressemblance, il y a pourtant ceci de particulier: on sent qu'il y a une *différence* entre les *semblables*. Qu'on me montre en effet un portrait de Simmias, je penserai à celui-ci en vertu de la ressemblance; mais en même temps je *jugerai* s'il manque à ce portrait quelque chose pour que ce soit Simmias tout craché, et, même si je ne trouve rien à reprendre, encore distinguerai-je entre la peinture et l'original. La comparaison de l'image peinte est, on le verra, particulièrement instructive: elle suggère l'opposition à un *modèle*, qui est unique, d'une *copie* dont il peut y avoir une infinité d'exemplaires, plus ou moins imparfaits. Or des choses égales se rencontrent dans la nature et sont objets de sensation. Mais ces égalités sensibles, multiples à l'infini, sont pleines de contradictions: égales tout en étant inégales et cessant d'être égales après l'avoir été. Ces contradictions contribuent donc à la fois, et à me faire penser à une autre égalité qui ne soit plus particulière, et à me faire sentir quelle différence il doit y avoir entre celle-là et les précédentes, qui tendent vers elle sans jamais l'atteindre, tantôt la dépassant, tantôt restant au contraire en deçà. Aussi Platon dit-il que ce sont nos sensations mêmes qui nous suggèrent l'idée de cette égalité indépendante (75ab). Il faut en effet choisir entre deux alternatives: ou bien l'égalité elle-même, en tant qu'égalité, est dans les sensations, ce que dément la plus simple expérience; ou bien elle nous est «propre», elle est innée en nous, et les contradictions de l'expérience, par lesquelles débute notre connaissance, ne font que la réveiller

(75de; 76b, c, e). — C'est ce qu'implicitement disait aussi le *Ménon*, où la première alternative était reconnue fausse du fait de l'ignorance constatée de l'esclave. Le stimulus originaire de la méthode est donc dans les contradictions du donné empirique, qui évoquent la pensée, secrètement présente en nous, d'une réalité exempte de ces contradictions: de même que le sensible, infiniment multiple et variable, aspire à l'intelligible, un et toujours identique à lui-même, de même l'âme aspire vers un état où elle trouvera son assurance et son repos; ainsi se manifeste la solidarité, déjà notée, de l'âme avec les réalités absolues.

II

Le rôle de l'amour dans la méthode est tout à fait analogue. Qu'à son sujet le *Banquet* ne parle pas de la réminiscence, le *Phèdre* du moins les lie explicitement l'un à l'autre (249cd, 250a). Au reste le *Banquet* met déjà très fortement en évidence, réalistiquement il est vrai et à la façon des mythologues, la *contradiction* intrinsèque de l'amour et l'effet de cette contradiction; c'est encore sous une forme mythique que le *Phèdre* représente le drame intérieur de l'âme dans l'amour, et le trouble psychologique dont elle est alors saisie signifie que des *opposés* (les deux coursiers du char de l'âme) sont en lutte. De part et d'autre, c'est donc autour du même point que se concentre l'intérêt. — Ce qu'on aime, dit le *Banquet* (200b-e), c'est ce qu'on n'a pas ou ce qu'on n'est pas: que ce soit d'ailleurs la continuation du présent dans l'avenir ou bien un état actuellement opposé au présent, de toute façon c'est autre chose que ce qu'on a ou que ce qu'on est. En soi, l'amour est une synthèse de contraires: d'abord, c'est un «démon», un de ces Génies dont l'office est de lier le Mortel à l'Immortel; ensuite, ce démon est fils de Pauvreté (*Pénia*) et d'Expédient (*Poros*), l'esprit d'entreprise, dont la mère est Intelligence (*Métis*). Cette naissance explique les caractères de sa nature: toujours déçu et mourant, il est cependant toujours plein de courage et de vie, jusqu'à se flatter d'être même éternel; pauvre en satisfactions complètes ou durables, il est riche d'aspirations; ni absolument ignorant, ni absolument savant (car il n'y aurait alors en lui nul désir de savoir), il est en revanche curieux et vraiment «philosophe», c'est-à-dire qu'il sent son ignorance et qu'il éprouve le besoin d'apprendre (203a-204b). Bref, cette inquiétude (*aporia*), en laquelle est le principe de la recherche du savoir, constitue l'état naturel de l'amour. — Passons maintenant à la considération de ses effets. L'amour apparaît alors, aussi bien selon l'âme que selon le corps, comme étant union, procréation et fécondité: choses divines qui dans l'être mortel introduisent de l'immortalité. Continuité de l'espèce par-delà les individus périssables, perpétuité dans la mémoire des hommes de tout acte où l'individu fait abnégation de soi, éternelle puissance d'une œuvre d'art qui ne se contente pas de flatter les sentiments d'un jour, voilà ce que produit l'amour: génie de l'espèce, dirions-nous, génie créateur de dévouements et d'inventions. Or, ces choses immortelles et divines, ce n'est pas dans la laideur, la difformité

ou la stupidité qu'elles peuvent germer: ce n'est que dans le beau et le bon (206b-209e).

Étant donné que l'amour est capable de si grands effets en tant qu'il nous incite à nous dépasser nous-mêmes, il s'agit de régler cette impulsion de telle sorte qu'elle conduise l'homme aussi loin qu'il peut aller. Or la discipline de l'«érotique», ou science des choses d'amour, telle que la prophétesse Diotime l'enseigne à Socrate, consiste uniformément en ceci: d'une part, faire sentir pour chaque domaine, corps ou esprit, que dans l'individualité des attachements il y a une contradiction immanente, par laquelle est en quelque sorte appelé un terme commun plus élevé, où s'effacera cette contradiction; d'autre part, faire sentir dans chacun de ces domaines qu'il doit exister un plan distinct où l'on trouvera, et dans une perfection supérieure, ce dont on avait vaguement conscience qu'il manquait à l'autre pour répondre à nos aspirations. Ainsi, l'amour des belles formes met en évidence des oppositions qui font penser à la beauté *universelle* de la forme. Mais d'un autre côté, quand à la difformité corporelle est jointe la noblesse de l'âme, il est infaillible que, cessant d'aimer la beauté de la forme, on s'élève à l'amour des belles âmes, qu'on s'élève en même temps à la considération de la beauté dans les maximes de la conduite, puis au souci plus général de l'éducation spirituelle et de la culture morale. À son tour, l'ordre de la pratique offrira l'occasion de chercher dans les sciences un fondement de la pratique; mais l'amour des belles connaissances, en se spécialisant, doit faire apercevoir des insuffisances et des oppositions, qui suggéreront l'idée de la beauté de la Science dans son universalité (209e-210d). Bref, il y a un progrès dans la désindividualisation et la purification spirituelle. Progrès à deux temps: l'un sur chacun des plans successifs et par lequel s'effacent les contradictions; l'autre, qui nous élève sur un plan supérieur où se comblent les déficiences de celui qui a été dépassé. Mais ces «échelons» *successifs* de l'initiation conduisent à un terme; là s'écarte *soudain* le voile qui cachait le dieu de ce grand mystère: le Beau en soi et par soi, absolu et éternel; qui existe en dehors des individualités contingentes et de qui celles-ci tiennent tout ce qu'elles peuvent posséder de beauté; celui qui est la *réalité* même dont tout le reste n'est qu'une image (210d-212a). — Ainsi toute cette méthode de l'amour a pour objet de nous suggérer graduellement que l'image est réellement une image et qu'il y a un modèle.

En faisant de l'amour un «délire» (*mania*), en proclamant que ce délire est, entre toutes les formes de la «possession» divine, la plus belle, le *Phèdre* (245b, 249de) parle dans le même sens. Le moment n'est pas encore venu d'envisager, ni le mythe de l'existence de l'âme dans le «lieu supra-céleste», ni sa chute sur la terre et dans la génération, ni toute l'astrologie qui y est liée: il ne s'agit pas en effet maintenant d'expliquer la réminiscence, mais seulement de montrer comment l'amour en est une condition, et même la plus efficace de toutes. La réduction à l'unité de ce qui est multiple et plein de contrariétés, opération de

caractère tout logique, est présentée à la fois comme un moyen d'évocation et de rappel (*hypomnêma*) et comme un moyen de détachement et d'initiation, capable de nous élever vers le divin en produisant en nous l'inspiration et l'«enthousiasme», c'est-à-dire l'emprise sur nous-mêmes de ce qui est supérieur à nous (249cd). C'est alors que le délire d'amour est inspiré des dieux. Que par malheur il vienne cependant à s'emparer d'une âme qui n'a pas été préparée et qui n'est pas soutenue par la philosophie, ou qui est déjà corrompue par la corruption de son milieu et par l'injustice de sa propre conduite, le trouble qu'il y produit est une émotion brutale, dont l'effet sera, non de l'élever au-dessus d'elle-même, mais au contraire de l'abaisser au niveau de la bête. Si, dans le premier cas, il en était autrement, c'est que, par les conditions privilégiées où elle s'était produite, l'émotion se trouvait reliée à ce qui est l'Aimable absolu, la Beauté en tant seulement que Beauté: de l'éternel rayonnement de sa splendeur naissait un élan vers elle de toute l'âme, élan qui ne s'arrête jamais, comme le rayon que réfléchit un miroir circule sans fin entre l'objet qui l'a émis et la surface réfléchissante (250e sq., 255cd[20]). C'est donc une émotion, intellectualisée il est vrai par l'effort que fait l'âme pour se rendre compte de tout ce que cette émotion implique, qui donne au sujet l'occasion de comprendre que la beauté sensible dont elle est issue n'en est pas la cause ultime, qu'elle est seulement une «copie», une «imitation» (*eïcôn, homoïôma*) de la Beauté absolue (250a-d). — L'amour est donc l'acte essentiel de l'âme et l'affirmation passionnée de sa parenté avec la réalité vraie. Sur le donné imparfait, dont le Sensible vient de l'émouvoir, éclôt et s'épanouit en une âme capable d'en ressentir l'imperfection un désir ardent de l'Idéal; et cette heureuse synthèse de l'empirique et de l'idéal est l'acte même de l'amour. Or, quand l'âme a été ainsi portée par lui vers la Beauté parfaite, il n'y a pas de raison pour qu'elle n'explore pas toutes les parties de la région lumineuse où elle vient d'aborder. En résumé, l'amour intellectuel, le seul vrai, est, au service de la philosophie, un moyen pour s'évader du sensible vers l'intelligible: c'est un aspect fondamental de la méthode.

III

Si le *Phèdre* a vraiment été écrit après la *République* et que celle-ci ait été précédée par le *Banquet*, une conséquence en découle: la pensée du rôle de l'amour dans la philosophie a dû être présente à l'esprit de Platon durant les années où, chef d'une école ouverte à la jeunesse, il dessinait le plan de la Cité future, celle dont les philosophes seront les magistrats. Comment former ces

---

20 Une idée voisine est exprimée dans *Ion* 533d sqq,: le poète est possédé de la Muse et son enthousiasme se communique, comme par aimantation, à ceux qui l'écoutent: il est l'objet d'une «dispensation divine» (theïa moïra, 542a; cf. *Ménon* 99e).

philosophes? Le problème de la méthode pour parvenir au vrai s'impose à celui qui a le souci d'être éducateur, et ce souci lui-même ne se comprend pas sans un sincère amour à l'égard de ceux qui en sont l'objet: «aimer droitement les jeunes gens», les «aimer en union à la philosophie», c'est une idée que le *Phèdre* (249a) reprend après le *Banquet* (211b); elle inspire le législateur de la *République* quand il s'applique à former les citoyens de l'État juste et surtout ceux qui, une fois promus à la dignité philosophique, en seront les chefs. — Le programme de l'éducation qui les y mènera est exposé dans le VIIe livre de la *République*. Il se divise en deux parties: l'une est introduction ou «propédeutique», et consiste en dix années consacrées à étudier les sciences particulières; l'autre est proprement philosophique, on l'aborde à la trentaine et pour une durée de cinq années; son objet est la science suprême, la Dialectique. Après quoi les jeunes hommes ainsi formés seront replongés en quelque sorte dans le tumulte de la vie sociale: épreuve nouvelle, la plus longue de toutes puisqu'elle les occupe jusqu'à la cinquantième année; elle décidera enfin de ceux qui auront mérité d'être à la fois philosophes et gouvernants.

Au premier stade de cette éducation, les principales (non les seules) des sciences à étudier sont: l'arithmétique; la géométrie plane; la géométrie des solides (stéréométrie) qui, grâce à Théétète et à Eudoxe, commençait à prendre dans l'École de Platon une importance de premier ordre; l'astronomie; la musique. Or, il est un point que Platon souligne avec une insistance toute particulière: c'est que cette étude doit réaliser un «détachement». D'abord ces sciences doivent se détacher de leur usage pratique et sensible; leur existence même n'est-elle pas due à ce qu'elles nous font sortir des contradictions où s'embarrasse sans issue la sensation, obligeant ainsi l'esprit à distinguer du sensible une sorte au moins d'intelligibilité? Mais il faut en outre (et à cet égard le mathématisme des Pythagoriciens n'a pas été assez radical) qu'elles se détachent même, en un certain sens, de toute application concrète, comme par exemple des figures construites à la règle et au compas (ou sans doute aussi à l'aide d'instruments plus compliqués) par les géomètres, et encore de ces procédés expérimentaux que ceux-ci employaient pour ouvrir la voie à la recherche rationnelle[21], ou enfin de ces appareils à l'aide desquels on représente mécaniquement la position respective des astres et leurs révolutions. Si au contraire on réduit à des nombres ces objets, trop empiriques encore, que sont les révolutions des astres ou les sons musicaux, on y voit alors seulement des «exemples», à propos desquels on en viendra à poser des «problèmes»; et ce qu'il y a de vraiment intéressant, c'est le *rapport* des nombres qu'on aura fait entrer dans ces problèmes. C'est de cette façon seulement qu'on dépasse enfin le

---

[21] D'après Plutarque, dans le livre VIII de ses *Propos de table* (2, 1) Platon aurait blâmé Archytas, Eudoxe et Ménechme d'avoir étudié de la sorte le problème de la duplication des solides. Peut-être Archytas est-il visé pareillement à propos de la musique.

point de vue de l'expérience: ainsi, en astronomie, l'observation des inégalités des mouvements planétaires, ou en musique le vain exercice qui consiste à observer quelles oppositions et quelles différences de ton peuvent être perçues par l'oreille. Ce qui importe en effet n'est point cela, mais, puisque au fond de la musique comme de l'astronomie il y a une «translation» (*phora*), d'y traiter mathématiquement des problèmes de mécanique: dans la première on cherchera à savoir quels nombres sont entre eux «consonants»; dans la seconde, on s'interrogera sur «la vitesse et la lenteur en soi» (VII, 524c-531c; cf. *Philèbe* 56de). — Ainsi une physique expérimentale, même mathématisée, ne nous élève pas: elle nous laisse enfoncés dans un domaine où l'altérité et le changement ne sont pas réduits, mais exprimés seulement dans un langage qui en dissimule les incertitudes et les confusions. L'office de la mathématique, telle que la conçoit Platon, sera au contraire de nous les faire sentir, et pour les dépasser, par les questions d'un caractère très général qu'elle pose à leur sujet. Ainsi elle nous détache effectivement du sensible. Une profonde vérité s'exprime donc dans la tradition qui prête au Maître de l'Académie l'interdiction fameuse: «Défense à qui n'est pas géomètre de pénétrer ici!», si bien qu'en fin

de compte Dieu serait d'autre part le seul penseur qui soit «éternellement occupé de géométrie»[22].

Quel est maintenant le but de cette culture? Dans un passage célèbre de la *République* (VII 518b-d) Platon critique une certaine conception de l'éducation, qui est ordinaire chez ceux qui font profession de la donner, c'est-à-dire chez les Sophistes et maîtres de rhétorique: ils se font fort d'«introduire» le savoir où il n'est pas, comme on introduirait, si c'était faisable, la vision dans des yeux aveugles. La vérité est tout autre: de même que pour le corps en ce qui concerne la vision, il y a dans l'âme «immanence» d'une «faculté» (*dynamis*) d'apprendre, avec un «instrument» ou «organe» approprié à cette fonction. Supposons cependant que l'œil n'ait pas de mouvement propre: pour le tourner du côté de la lumière, il faudrait une évolution ou conversion du corps tout entier. Or, cette

---

22 La deuxième formule vient du morceau de Plutarque cité dans la n. 21. Quant à dire quelle fut dans le progrès des mathématiques la contribution personnelle de Platon, l'état de notre information ne nous le permet pas. Parmi les problèmes du temps un de ceux qui semblent, à propos de la duplication, soit du carré, soit du cube (problème de Délos), l'avoir le plus préoccupé, c'est le problème de l'*incommensurabilité*, de l'*inexprimabilité* ou encore de l'*irrationalité* de certaines lignes, dont le rapport ou la *raison* (*logos*) ne peut prétendre à s'exprimer par des nombres entiers, sans que ceux-ci soient *trop grands* ou au contraire *trop petits*. Les difficultés que la réflexion sur le continu avait suggérées à Zénon d'Élée à l'encontre de l'arithmétique spatiale des Pythagoriciens, où le nombre était figuré par un alignement de points, donnaient au problème une acuité particulière, L'attention de Platon se manifeste déjà dans la partie géométrique du *Ménon* (surtout 83b-d, 86e sq.) ou dans le calcul du nombre nuptial de la *République* (VIII 546be; cf. *Hipp. I* 303b); plus explicitement encore dans le *Théétète* (147d sqq.), et de façon à suggérer l'influence du mathématicien de ce nom sur le développement de la question; impliquée aussi dans le raisonnement du *Timée* (32b) relatif aux corps premiers. Elle conduit enfin Platon aux développements proprement philosophiques du *Philèbe* (25b sqq.) sur l'infini et la limite, du *Politique* sur la «Métrétique» supérieure qui, entre l'excès et le défaut, découvre la juste mesure (cf. *infra,* III, IV) et, par conséquent, à ce que nous apprend Aristote sur le rapport avec l'Un d'une Dyade indéfinie du Grand et Petit (IV, I). C'est à cette même question que font allusion les *Lois* (VII 819d sqq.) et l'*Épinomis* (990d sqq.), dont l'authenticité est pour le cas présent indifférente. En somme, dans ces spéculations, Platon aurait aperçu un moyen d'accorder entre elles qualité et quantité, du moment qu'en celle-ci, avec les notions de variable et d'approximation en plus ou moins, apparaît quelque chose qui ressemble à l'intensité qualitative. Il y a donc là une étape capitale de l'ascension de la Mathématique vers la Dialectique, soit qu'ainsi la première se transforme en une logique, soit plutôt qu'elle s'érige ainsi en méthode universelle (cf. *infra,* III, IV).

supposition représente précisément le cas de l'âme et de son organe de vision, qui est l'intellect. Il s'agit donc de faire accomplir à l'âme *tout entière* l'«évolution» ou «conversion» (*périagôgê*) convenable, de façon à «détourner» (*métastrophê*) son organe de ce qui n'en est pas l'objet naturel, savoir le Devenir, pour qu'il soit au contraire tourné de la façon la plus efficace vers ce qui en est l'objet propre, savoir l'Être. Or, c'est à l'éducation scientifique qu'il appartient de réaliser un tel mouvement total de l'âme, préparatoire à l'usage de son organe de vision. Ce n'est pas en effet à la science, au sens étroit, qu'il appartient de *voir*: elle est seulement la démarche réglée par laquelle l'âme se place dans la position voulue.

Ce qui vient d'être dit pourrait encore s'exposer en choisissant une autre fiction, celle que nous offre l'allégorie bien connue de la caverne. L'éducation scientifique serait alors, pour le prisonnier qui y est enchaîné, le renoncement à l'expérience sensible de la coexistence ou de la succession des ombres sur le fond de la caverne, le renoncement aux prévisions conjecturales qui résultent de cette expérience; ce serait l'enlèvement de ses chaînes, la montée pénible sur la pente rocailleuse, l'éblouissement de la brusque illumination, le besoin de contempler les êtres réels, dont la luminosité est trop vive, dans des images réfléchies. Mais, pour voir directement ces êtres dans leur vérité, une autre méthode est nécessaire, qui à des vues fragmentaires, spéciales, abstraites, purement symboliques, substitue une «vision d'ensemble»: le dialecticien, dit Platon (VII 537c), est celui qui «voit d'ensemble» (*synopticos*); ce n'est plus un spécialiste, c'est un philosophe. En d'autres termes, c'est maintenant l'éducation scientifique qui, comme condition du réveil des connaissances assoupies ou de la réminiscence, équivaut à ce qu'étaient les interrogations bien conduites ou, d'autre part, l'amour; celui-ci est le moteur général de l'aspiration vers l'idéal, celles-là semblent devoir être réservées désormais au stade supérieur, à la dialectique, puisque le dialogue en est l'instrument. Le but méthodologique de l'éducation scientifique ne diffère pas en effet de celui que nous assignions tout à l'heure à l'interrogation ou à l'amour: elle fait sentir dans la science quelque chose de partiel et de déficient, qui ne se suffit pas à lui-même; qui est un «prélude» et appelle par conséquent autre chose qui soit l'essentiel, l'«air» lui-même qu'il s'agit de chanter (531d sqq.); une préparation, ce qui implique une œuvre définitive. Bref, c'est toujours un contraste qui agit sur l'âme et qui la provoque à s'efforcer de dominer ce contraste.

La différence des deux points de vue peut être définie d'une façon plus précise. Tandis que la méthode des sciences et, en particulier, celle des mathématiques, consiste à prendre pour point de départ un «posé» ou un «supposé» (*hypothésis*), dont on ne rend raison ni à autrui ni à soi-même, et à observer si «ce qui en résulte» (*symbaïnonta*) s'accorde avec ce point de départ ou bien le ruine, de son côté la méthode de la dialectique n'y voit nullement un «principe»: pour elle il y a là seulement «un point d'appui pour s'élancer en

avant», jusqu'à un terme que Platon appelle «anhypothétique», c'est-à-dire qui ne se suppose plus, mais qui s'impose en tant qu'il est inconditionnel et se suffit à lui-même. L'homme de science était satisfait pourvu que la simple *possibilité* de savoir, sans savoir réel, de laquelle il est parti *ne fût pas démentie* par ce qui en résulte: il se contente d'un «rêve», pourvu qu'il soit cohérent (VII 533bc; cf. VI 510c). C'est le caractère d'une méthode symbolique, non celui d'une méthode positive; une épreuve de tâtonnement, non une démonstration assurée de vérité. La nécessité qu'elle fonde est purement logique, ce n'est pas une nécessité réelle (VI 509c jusqu'à la fin du livre; cf. VII 533c sqq. et *Phédon* 100a sqq.). — Ce n'est pas que, à la vérité, la technique du dialecticien ne ressemble à celle du mathématicien: le dialogue en effet consiste toujours à examiner les conséquences d'une position pour voir si ces conséquences s'accordent avec cette position et entre elles; et l'enquête en commun se poursuit jusqu'à ce que les interlocuteurs se soient mis d'accord pour reconnaître que les conséquences confirment ou bien ruinent la position initiale. Mais le dialecticien ne se borne pas à cette démarche *descendante* d'une déduction de conséquences: elle n'est pour lui que provisoire. Quand bien même en effet les conséquences vérifieraient l'hypothèse, elles ne lui conféreraient pas la réalité; ce n'est pas par cette voie qu'on peut espérer parvenir à «quelque chose qui se suffise» et qui satisfasse pleinement notre besoin de réalité et de vérité. Bien mieux, le fait que l'hypothèse ne se vérifie pas et que la conclusion de la recherche est négative sera au contraire, il importe de le noter, une circonstance favorable; car elle nous préservera de nous satisfaire à trop bon compte et de nous endormir dans la paix d'une logique purement formelle. Ainsi, la démarche capitale du dialecticien sera celle qui consiste, justement parce qu'on ne s'est pas satisfait, à s'élever «vers le haut», «encore plus haut» (VI 511a; *Phédon* 101de), et jusqu'à ce qu'on ait atteint, si on le peut, le fondement inconditionnel et parfaitement assuré auquel on aspire. C'est donc la marche *ascendante* (*épanodos*) qui est spécifique de la dialectique. Dès qu'en effet elle aura conduit à un principe définitif et réel, non plus provisoire et fictif, la descente ne sera plus une épreuve ni une vérification: c'est alors le réel lui-même qui déroulera toute la suite de ses manifestations. Ce sont donc des conséquences d'un genre tout différent: dans cette déduction à partir d'un principe qui est réellement un principe, il n'y a plus rien qui ressemble à l'intuition sensible, plus rien qui soit imaginaire; tout le mouvement de la pensée s'accomplit au sein de l'intelligible pur, «au moyen des formes (ou Idées) en elles-mêmes, en passant par celles-ci en elles-mêmes, en allant vers elles, pour aboutir finalement à de telles formes» (511bc).

IV

Comment doit-on définir dans son ensemble la démarche propre du dialecticien? Pour autant qu'elle ressemble à celle du mathématicien, c'est une

analyse au sens que les Anciens donnaient à ce terme: on part en effet d'une proposition, qu'on suppose vraie par rapport à ce qui fait l'objet de la recherche, et on déduit les conséquences jusqu'à ce qu'on soit arrivé, ou bien à une proposition dont la fausseté reconnue ruine la supposition initiale, ou bien à une proposition sur laquelle tout le monde est d'accord. Mais ceci n'est pour elle, on l'a vu, qu'un moment ou une étape: si c'est une réduction, la démarche du dialecticien l'est avant tout en tant qu'elle «rassemble» une multiplicité éparse et variable en cette unité invariable qu'est la «forme» ou «l'Idée». Or, un tel groupement (*synagôgê*) signifie que la pensée a reconnu une parenté entre les choses ainsi groupées et leur dépendance naturelle et nécessaire à l'égard d'un terme unique, qui est le principe de ce groupement. C'est donc une réduction qui diffère beaucoup de l'autre et qui est, à la vérité, bien plus qu'une réduction. Voilà qui définit, mieux que tout, ce coup d'œil *synoptique* par lequel, on l'a vu, Platon caractérise le dialecticien, et plus essentiellement en effet que l'aptitude de celui-ci à coordonner d'un point de vue supérieur les sciences particulières. Déjà sans doute la nécessité n'est-elle pas méconnue (*Rép*. VI 511bc) de redescendre la pente vers le point de départ de l'ascension. Alors cependant Platon est moins soucieux qu'il ne le sera plus tard de détailler les spécifications du réel; il l'est davantage de réaliser sur quelque chose de stable l'unité de la pensée.

C'est dans le *Phèdre* (265c-266c) que, pour la première fois, on le voit préoccupé de cet autre aspect de la méthode dialectique. L'unité de l'«Idée» apparaît alors comme une sorte d'unité organique, dont il s'agit de reconnaître les *articulations* naturelles. De la sorte, on distingue des espèces, unités naturelles par l'intermédiaire desquelles l'esprit rejoint l'unité, non encore spécifiée, à la multiplicité qui ne se spécifie plus: le point d'arrivée est devenu le point de départ d'une marche à rebours vers le point de départ primitif. Le bon dialecticien est comparable à un boucher qui sait découper la pièce sans l'écharper. Il sera donc pour son compte capable: 1° d'avoir sur une multiplicité dispersée une *vision d'ensemble* et, en rassemblant cette multiplicité sous une seule «idée», de *définir* ce qui est en question; 2° de *diviser* ensuite cette «idée», d'en mettre une partie à gauche, une autre à droite, puis de tailler encore de la même façon des espèces dans l'une et l'autre partie, jusqu'à ce que, sur chacune des deux pistes, on ait fini par découvrir une forme spécifiée de ce qu'on avait envisagé d'abord sans spécification. De ces divisions et de ces rassemblements, je suis, dit Socrate, grand amateur: c'est le moyen d'aller du multiple à l'un et de s'assurer ensuite que l'unité sur laquelle on a fixé son regard est bien l'unité naturelle de la multiplicité dont il s'agissait. Alors que, jusqu'à présent, il n'était guère question que de la première démarche, c'est au contraire la seconde qui sera désormais prédominante, sans pourtant exclure l'autre, puisqu'elle a précisément pour fonction de la vérifier. En opposition aux procédés artificiels de la rhétorique, c'est une méthode qui doit nous mettre véritablement en état «de parler et de penser».

Or, cette prépondérance croissante de la division est, semble-t-il, corrélative d'un effacement de la doctrine de la réminiscence. Sans doute la rencontre-t-on dans le *Phèdre* à côté de la division, dans le *Théétète* à côté de certaines analyses (181cd, 185cd, 197b sqq.) qui supposent cette dernière méthode. Mais tous les deux sont des dialogues de transition. Les écrits de la dernière période, où la division est par contre au premier plan, ne parlent plus de la réminiscence, sinon dans un sens purement psychologique et pour distinguer entre les rappels de souvenirs et la fonction de la mémoire (ainsi dans *Philèbe* 34b ou dans *Lois* V 732b). Cette doctrine fameuse, qui tenait une si grande place dans la pensée de Platon à l'époque du *Ménon* et du *Phédon*, semble donc être maintenant passée à l'arrière-plan, et, s'il en subsiste encore un équivalent dans la nouvelle dialectique, ce ne peut être que l'élan par lequel celle-ci, dans la première de ses démarches, se porte vers l'unité. De ce changement on ne saisira pleinement les raisons que lorsque seront étudiées la théorie de l'être et celle de l'âme. Il est cependant possible dès à présent de noter quels en sont les rapports avec la transformation qui s'est opérée dans la conception du savoir. Du jour en effet où Platon reconnaît que, pour en définir l'objet, il ne suffit pas de dire que c'est l'essence intelligible et où il le fait consister dans les relations par lesquelles l'être est constitué, il ne peut guère plus être question de ressouvenirs qui soient des rappels d'intuitions simples et immédiates. Si le savoir ne consiste plus à appréhender des réalités, fussent-elles purement intelligibles, apprendre ne peut consister à se souvenir de ces réalités, mais plutôt à faire effort pour penser telles quelles sont les relations qui constituent ces réalités. Toute mythique qu'elle est, l'exposition du *Timée* n'en est pas moins à cet égard caractéristique: construite à l'image du modèle éternel et invariable qu'est l'univers intelligible (29a), l'âme du monde doit être et demeurer aussi semblable que possible à ce modèle; les «lois prédestinées» auxquelles elle doit se conformer, le Démiurge les expose à ces Astres-dieux (41e) dont il a fabriqué les âmes du même mélange d'Indivisible et de Divisible, de Même et d'Autre dont il avait fait l'âme du monde, et il n'est pas impossible, quoique Platon ne le dise pas, qu'à leur tour ces démiurges secondaires les notifient, au moins à la partie immortelle et «démoniaque» de ces âmes que, pour animer les races mortelles, ils ont charge de fabriquer. Il s'agit donc désormais de connaître un ordre préétabli et de s'y conformer. La méthode ne devra donc plus être une technique de la réminiscence fondée sur les contrastes de l'expérience; ce sera une technique de la relation, ou, plus exactement si l'on songe au rôle considérable des notions de Même et d'Autre, une technique de la spécification. Corrélativement, on voit Platon renoncer au point de vue mystique du *Phédon* et compléter par une hygiène la conception positive qu'il se fait de l'éducation: il ne s'agit plus de mourir au sensible ou de vivre à part du corps, mais bien de vivre avec lui et, ici-bas, de s'immortaliser autant qu'on le peut.

Sur le premier des aspects de cette méthode élargie il ne peut être question d'insister longuement. L'hygiène, au sens le plus étendu, y a sa place puisque,

dans un être naturellement composé d'un corps mortel et d'une âme, l'altération du jugement et la méchanceté qui doit en être la suite ont leur cause nécessaire dans l'état de ce qui est la partie inférieure du composé, c'est-à-dire le corps (*Timée* 86b sqq., 89d). Tout d'abord les fluctuations mêmes de l'expérience sensible sont une conséquence de l'état organique, de la multiplicité et de l'intensité extrêmes des mouvements dont il est sans cesse traversé; dans l'âme, alors, le cercle du Même cesse de régler le cercle de l'Autre, lequel roule ainsi tout de travers: l'instabilité mentale des jeunes enfants, la pondération d'esprit des hommes mûrs s'expliquent par une activité plus grande, ou au contraire décroissante, des échanges nutritifs (*ibid*. 43a sqq.). Nombre d'erreurs de notre pensée sur les relations *des choses* dépendent donc des perturbations qui se produisent dans les relations *du corps*, soit pour les proportions, soit pour l'arrangement; une maladie physique est toujours une dérogation violente aux «lois de la nature» (*ibid*. 83e sqq,). Une hygiène de l'union n'est pas un élément moins essentiel de la méthode du savoir: une âme qui se porte vers l'acquisition de celui-ci avec une ardeur trop continue consume son corps, un corps qui est cultivé pour lui-même et par des exercices excessifs rend l'âme stupide; il y a un équilibre de relation qu'il faut maintenir pour le salut de l'un et de l'autre (*ibid*. 81e sqq. et surtout 87e-88c). — Quant à l'éducation proprement dite, le *Timée* en parle comme d'un problème qui se suffit à lui-même et qui vaut d'être traité à part (87b, 89de). Or, quand il détermine la fonction qui y doit être assignée à la culture scientifique, le caractère propédeutique de cette fonction n'est plus conçu de la même façon que dans la *République* et comme une sorte de purification de l'esprit. Le but étant de connaître l'ordre du monde en tant que cet ordre est une image de l'ordre intelligible, les sciences acquièrent une valeur éducative plus immédiate: «nous étant instruits pleinement et participant à une rectitude naturelle des calculs, il faut que, en imitant les mouvements absolument réguliers du Dieu, nous mettions ordre à l'irrégularité des nôtres» (*ibid*. 47c). Le même point de vue se trouve dans les *Lois*.

Ce nouveau point de vue n'entraîne nullement, cela va sans dire, le renoncement à la Dialectique: celle-ci continue de représenter un stade supérieur de la méthode, et c'est en outre de la même époque que date le développement qui y est donné au procédé de la division. Au reste, s'il nous est prescrit d'imiter dans notre pensée l'ordre du monde, nous ne devons pas oublier que le monde lui-même est une imitation: c'est, comme on l'a vu, à reproduire, autant que cela se pouvait dans une copie, les relations internes du monde intelligible que s'est attaché le Démiurge, l'artisan de cette copie; et une telle ressemblance de relations, ou «analogie», c'est tout d'abord dans l'âme, par laquelle vit le corps de la copie, qu'il l'a réalisée. Or, ce à quoi tend justement la *division*, c'est aussi à réaliser *dans la pensée* une image de ces mêmes relations internes du monde intelligible. Le *Sophiste* et le *Politique* en fournissent les meilleurs exemples, et toujours en considérant les activités pratiques les plus propres, en raison de leur caractère familier, à faciliter l'exercice dialectique (cf.

Pol. 285d). Ainsi, dans le *Sophiste*, ce sera l'acte de pêcher à la ligne. Qu'est-ce que cela? N'est-ce pas un art? Oui; et par cette démarche initiale la pensée s'est d'un coup portée vers une généralité très ample, dans laquelle elle *rassemble* la pluralité infinie des actions envisagées, en négligeant leurs différences ou leurs contrastes. Mais il s'agit à présent de savoir si cet élan, qui, je l'ai dit, équivaut à la réminiscence, ne nous a pas emportés à côté du but et si l'unité de l'art comprend en effet l'acte qui est en cause. Cette seconde opération est l'opération décisive. Or, l'unité de l'art n'est-elle pas une unité complexe? Oui ou non, n'y a-t-il pas deux sortes d'arts, dont les uns ont pour objet la production: agriculture, fabrication des outils, etc.; les autres, l'acquisition: chasser, apprendre, s'enrichir, etc.? De toute évidence ce n'est pas à la première espèce d'art, mais à la seconde, qu'appartient l'acte de pêcher à la ligne. Ce point convenu, on aperçoit aussitôt la possibilité d'une subdivision de l'art d'acquisition, selon qu'il se pratique par échange ou bien par capture. Entre les deux termes opposés il faudra de nouveau choisir, et ainsi de suite jusqu'à ce que, de dichotomie en dichotomie, on ait fini par mettre le doigt sur l'espèce d'art qu'est la pêche à la ligne (*Soph*. 218e-221c; cf. 266c sqq.). Quand on a de cette façon discerné, parmi les choses qu'on avait commencé par grouper en une unité, celles qui sont apparentées et celles qui ne le sont pas, quand on a envisagé chaque genre par rapport à chacune de ses particularités et par rapport à leur ensemble, on sera alors certain de découvrir à sa place la chose que l'on cherche (*ibid*. 227a-c, 235b sqq.). La même méthode est appliquée, et avec le même esprit, dans le *Politique* (258 sqq., 279a sqq. *et al*.), sauf cette notation complémentaire que la division dichotomique est préférable, non pourtant essentielle, pour l'application de la méthode (*ibid*. 287c).

Mais c'est dans le *Philèbe* qu'il faut chercher l'exposé le plus riche de la nouvelle dialectique. Le problème est de trouver l'unité d'une multiplicité, de savoir, en l'espèce, si tous les plaisirs les plus divers peuvent être réunis sous l'unité du bien. Or, il y a une façon de comprendre le problème en général, qui conduit à toutes sortes de difficultés. Depuis que la dialectique de Zénon d'Élée a définitivement fait justice de cette argutie, il ne peut plus être question de chercher à «faire un et plusieurs» dans l'expérience, en disant par exemple du même homme, et en même temps, qu'il est petit et qu'il est grand, qu'il est gras et qu'il est maigre, sans tenir compte qu'on a changé le terme de comparaison. Mais une autre façon de «faire un» ne serait peut-être pas moins risquée: c'est celle qui consiste à poser à part de l'expérience des unités toujours identiques à elles-mêmes, entièrement étrangères à la génération et à la corruption, le bon unique, le beau unique, l'homme ou le bœuf uniques. Alors en effet on est en droit de se demander comment, étant simples, de telles unités se morcelleront entre des choses multiples, et comment, n'ayant par hypothèse rien de commun avec le devenir, elles pourront y dérouler leur existence. Voilà, dit Platon, une façon de prendre le problème qui, «si l'on ne s'entend pas de la bonne manière sur les termes en cause, est la source de toutes les difficultés du monde, et de

toutes les facilités dans le cas contraire» (14c-15c). Le point de vue dont il s'agit est celui de la première dialectique platonicienne, de celle qui suppose la possibilité, en retrouvant par la réminiscence l'Être dans le Devenir, de passer ensuite du Devenir à l'Être. Il y a là, d'autre part, un rappel de la critique à laquelle ce point de vue avait été soumis dans le *Parménide* (surtout 130b-131e). Quant au moyen de sortir d'embarras, il en existe un, dit en substance Platon, vers lequel depuis longtemps il se sent attiré, mais que jamais, jusqu'à présent, il n'avait réussi à définir clairement; faute duquel pourtant il n'y a point d'espoir de toucher au but. Enfin cette merveilleuse invention lui a été dévoilée, et, nouveau Prométhée, il apporte aux hommes la révélation de cette lumière, qui éclaire sur la vraie méthode tout savoir, quel qu'en soit l'objet. En termes non équivoques il rapporte aux Pythagoriciens l'origine de cette invention; à ces anciens qui ont aperçu que, une et multiple à la fois, l'éternelle organisation des choses réunit en elle la Limite (*péras*) et l'Illimité (*apeïron*). Donc, poursuit-il, il faudra, dans chaque cas, que nous cherchions et que nous trouvions, car elle y est, une nature ou forme unique (*idéa*). Puis, quand nous l'aurons découverte, nous devrons en chercher et trouver deux autres, qui viennent après celle-là, qui en soient par conséquent des suites ou des dépendances; et, si ce n'est pas deux, qu'on en prenne trois ou un autre nombre. Chacune de ces nouvelles unités devra être à son tour traitée de la même façon que l'unité initiale. On poursuivra de la sorte jusqu'à ce que celle-ci apparaisse, non pas comme enfermant en elle une multiplicité quelconque et illimitée d'unités, mais comme en contenant un nombre déterminé et qui fait un total. Ce travail de division nous a donné les «intermédiaires» (*métaxu, mésa*). Une fois que ces intermédiaires ont été parcourus, ordonnés et spécifiés, on peut alors, au-dessous de l'espèce dernière, «permettre à chaque unité du total d'aller se perdre dans l'Illimité». Autrement dit, il n'y a plus ici de spécification; il n'y a que la masse indistincte des individus, le chaos même dont on a réussi à sortir et duquel, par conséquent, la pensée n'a plus à s'occuper. Ce qui, en revanche, est un péril dans cette façon de «faire un et plusieurs», c'est d'une part de «faire un» au petit bonheur, de rouler et brasser confusément en ce dont il est question, sans s'être assuré que l'unité ainsi obtenue se relie en effet à la multiplicité et par quelle série de moyens termes. C'est aussi, inversement, de «faire plusieurs» à l'aventure, ou trop vite (car alors on plonge dans l'Infini avant d'avoir énuméré tous les intermédiaires et d'en avoir déterminé l'ordre), ou trop lentement (car alors on risque pareillement de laisser échapper les intermédiaires, faute d'avoir donné à la démarche un rythme régulier). Mais, si l'on procède de la bonne façon, voilà la vraie méthode, et pour la *recherche*, et pour l'*instruction personnelle*, et pour l'*enseignement* (*Philèbe* 15d-17a).

Ainsi donc la méthode du savoir consiste à déterminer les relations de l'Être, sans confondre toutes les ressemblances en une fausse unité, sans se perdre d'autre part dans l'inintelligible infinité des différences individuelles. C'est de cette manière que le *Sophiste* employait la «division» à spécifier dans

l'infinité du non-être ce qui est l'«autre» d'un être: il y a une infinité de choses que n'est pas la pêche à la ligne et il faut spécifier ce que précisément elle n'est pas. — Il y a toutefois deux points que le *Philèbe*, surtout dans les exemples qu'il emprunte à la grammaire et à la musique, marque avec une grande précision. Le premier, c'est que la «division» n'a que l'apparence d'une méthode d'analyse logique, de même que le «rassemblement» avait seulement l'apparence d'être une réduction et une méthode d'analyse mathématique: elle est en réalité une méthode de *synthèse ontologique*. Elle consiste en effet à montrer quelle est la composition de chaque essence, autrement dit quelles essences sont exigées par sa constitution et pour sa constitution. Elle jette ainsi un pont entre l'«Illimité» et la «Limite», entre l'infinité ou l'indétermination du sensible et, d'autre part, les déterminations de l'intelligence qui définit; elle y parvient en suivant ce progrès ordonné qui, par le décompte des intermédiaires, permet de passer du complexe au simple en s'assurant que tels simples sont en effet les simples de tel complexe. C'est ainsi que le musicien et le grammairien discernent dans la voix, l'un l'aigu et le grave, puis leurs variétés, l'autre les voyelles et les consonnes, puis leurs variétés. Le second des points sur lesquels le *Philèbe* projette une vive lumière est capital pour l'intelligence de la pensée platonicienne: c'est que la spécification dont il vient d'être question est toujours en même temps un *compte* et une *mesure* (17e, 18b). Ainsi, ce que déjà la *République* donnait à entendre, la mathématique est susceptible de recevoir une application plus haute et plus générale que celle qui lui est d'ordinaire assignée. C'est ce qu'on voit aussi dans le *Politique* (283c-286d): il y a deux espèces de l'art de mesurer, deux «métrétiques»; l'une est quantitative et proprement mathématique, car elle consiste à comparer l'un à l'autre des termes de même nature, des nombres ou des grandeurs, dont l'un est plus grand et l'autre plus petit; mais l'autre est qualitative, prenant ensemble le grand et le petit ou l'excès et le défaut, c'est-à-dire deux infinis, pour les comparer à la juste mesure ou au «mesuré», c'est-à-dire au déterminé et au fini. Sans doute Platon n'applique-t-il ici qu'aux arts et à l'action cette seconde métrétique; sans doute ne considère-t-il alors que des valeurs esthétiques ou morales. On ne peut cependant se défendre des rapprochements qu'elle suggère avec la conception de la dialectique qui est exposée dans le *Philèbe*. La dialectique serait donc une sorte de méthode *mathématique universelle*, unissant la mesure et la spécification, le quantitatif et le qualitatif (cf. note 22); méthode qui semble s'adapter parfaitement à cette conception «métamathématique» de l'Être par laquelle se caractérise la dernière philosophie de Platon et sur laquelle on reviendra.

On voit de la sorte comment et pourquoi la «division» est devenue la démarche essentielle de la dialectique. Si dans ses derniers dialogues Platon choisit, comme on l'a vu, de préférence ses exemples dans les activités techniques (ainsi le tissage dans le *Politique*), ce n'est pas seulement parce qu'on en a l'expérience familière; c'est surtout parce que ce sont des activités systématisées dans lesquelles la fonction de chaque instrument, le rôle de

chaque moment de l'opération sont, dans leur relation mutuelle, exactement définis par le but, un et total, qu'il s'agit d'atteindre. L'importance de la «division» dans les exercices de l'Académie n'est pas attestée seulement par les Comiques (un fragment d'Épicrate ridiculise à ce propos les Platoniciens); elle l'est aussi par le fait qu'Aristote mentionne des recueils de *Divisions* et que lui-même, pendant qu'il était encore le collaborateur de Platon, il semble bien en avoir composé un; ce que vraisemblablement était aussi ce livre de Speusippe qui s'intitulait *Similitudes*. On sait d'autre part avec quelle attention Aristote, dans ses *Premiers Analytiques* (I 31), a examiné la «division». Il y a vu un pressentiment de la méthode syllogistique; mais c'est, dit-il, «un syllogisme sans force», car il ne réussit pas à conclure nécessairement. La raison en est, d'après lui, que, faute d'un moyen terme convenablement déterminé et qui soit la cause nécessaire de cette conclusion, la «division» platonicienne est obligée, à chaque moment de son progrès, de *postuler* une option entre les termes qu'elle oppose et de demander qu'on accorde, *sans démonstration*, que la notion choisie est bien celle de laquelle dépend la chose qui est en question. — La critique est fondée; mais il est permis de se demander si le syllogisme aristotélicien échappe lui-même à cette critique. N'est-il pas une sorte d'expérience logique, par laquelle on prétend s'assurer que le cas considéré rentre en effet dans une proposition très générale? Or, de telles propositions ont été obtenues par induction, c'est-à-dire qu'on a *rassemblé* une pluralité de faits sous un titre de classe. Mais *éprouver* telle majeure inductive sur d'autres cas que ceux avec lesquels on l'a constituée, n'est-ce pas encore choisir et postuler? Le succès de l'épreuve en est, pour Aristote aussi bien que pour Platon, la véritable garantie. En réalité chacun des deux philosophes a exalté à l'excès, l'un sa «division», l'autre son «apodictique»; l'un a cru trouver dans une généralisation de la mathématique le secret du chemin qui mènerait à la vérité, et l'autre, dans une logique qui serait supérieure aux mathématiques.

Quant à dire, comme on l'a fait souvent dans la période contemporaine, que cette nouvelle dialectique signifierait l'abandon, pour une pure logique de la classification, du réalisme intellectualiste de la théorie des Idées, rien ne semble plus arbitraire. Par la suite, l'étude historique de l'évolution de la théorie de l'Être nous en fournira la preuve. Pour le moment il suffira de noter que le *Politique* donne pour objet à la «division» ce qui, sous une forme peut-être moins précise, était donné dans le *Phédon* pour objet à la réminiscence: il s'agit encore d'«isoler» une essence dans sa «pureté», de l'envisager «toute seule» et «en elle-même». La différence est ailleurs: elle est dans l'effort pour la *subordonner régulièrement à* toutes celles dont elle «dépend» et de déterminer «avec exactitude» *la place* de cette essence dans sa relation à d'autres essences connexes (surtout 268c, 304a, de). Que, de la sorte, la «forme» ou «l'Idée» (*eidos*) prenne l'aspect d'une «espèce», on en conviendra sans peine. Mais cela témoigne seulement de l'importance qu'a prise dans la pensée de Platon la notion d'une *hiérarchie* des essences; cela n'implique en aucune façon

qu'elles cessent d'être à ses yeux des types substantiels ou des substances formelles.

Ainsi, en résumé, telle serait l'évolution de la méthode du savoir. Elle commence par être, soit une discipline ascétique et de purification, soit, dans l'amour, une discipline mystique et d'exaltation spirituelle. Sans cesser d'être une règle de vie, elle devient ensuite une discipline scientifique, destinée encore à purifier l'esprit et à le préparer à des intuitions réelles. Enfin, l'Être étant défini par des relations, la méthode apparaît comme un effort, à la fois spéculatif et pratique, pour se rendre semblable à ces relations, dont le monde est lui-même une image, et pour les spécifier exactement selon leur hiérarchie d'intelligibilité au moyen d'un procédé approprié, la «division», qui détermine ces relations et leur ordre.

CHAPITRE IV • PHÉNOMÈNES ET CHOSES

En étudiant la nature du savoir, puis la méthode par laquelle on l'acquiert sous une forme valable, nous avons déjà appris que la réalité vraie n'est pas dans les «phénomènes» qui sont l'objet de l'expérience sensible, mais qu'elle réside en des «choses» qui sont étrangères à cette expérience. Il faut maintenant déterminer, d'abord quel est le mode d'existence qui appartient à ces deux sortes d'Être; puis quels en sont les rapports.

I

Admettre l'existence de «choses» qui ne soient qu'intelligibles; donner aux qualités, et même surtout à des qualités morales, le privilège de cette existence; prétendre que, loin d'être une sorte de sédiment des expériences de notre vie, ces purs intelligibles sont au contraire le principe éternel de la présence des qualités dans les êtres que nous percevons par nos sens et de l'existence qui, pour un temps limité, appartient à ces êtres; considérer ces essences formelles comme des réalités permanentes et exemplaires, dont ce que nous représentent nos perceptions n'est qu'apparence fuyante et copie imparfaite, — voilà l'essentiel de ce que nous appelons la «théorie des Idées» ou des «Formes». Il est indifférent d'employer l'un ou l'autre de ces termes: les «choses» dont il s'agit sont en effet la représentation que la *pensée* se fait d'autres réalités qu'elle a réduites à leurs traits essentiels et à l'unité d'un *schème* tout intelligible. À quel moment cette conception se fait-elle jour dans les écrits de Platon? Elle n'est pas, quoi qu'on en ait dit, absente des premiers dialogues: il y en a des indices çà et là, et l'*Euthyphron* qui, dans ce groupe, est sans nul doute un des plus tardifs, se sert déjà du vocabulaire que Platon emploiera toujours dans la suite pour caractériser les «choses» vraies, par opposition à celles qui n'en sont que le reflet changeant. Il y est question en effet de la «forme» (*eïdos, idéa*) par laquelle les choses saintes sont toujours pareilles à elles-mêmes et sur laquelle il faut fixer les yeux, comme sur un «modèle», si l'on veut savoir quelle est l'«essence» (*ousia*) ou la «propriété» (*pathos*) de la Sainteté, par opposition à ses manifestations diverses et contingentes (5d, 6de, 11a). À la vérité, ces expressions ne prennent tout leur sens que rapprochées d'expositions ultérieures. Ainsi que, auparavant, la conception à laquelle elles se réfèrent ait ou non appartenu à Socrate, Platon semble du moins, à l'époque de l'*Euthyphron*, avoir déjà, parmi les Socratiques, pris position pour une certaine interprétation de la doctrine du Maître: pour lui les essences sont des choses réelles.

Au reste, le *Gorgias*, qui vraisemblablement clôt cette période, nous offre quelque chose d'infiniment plus précis. Au moment où la critique de la rhétorique s'élève à une apologie du renoncement, la plus ardente peut-être que Platon ait jamais prononcée, on voit apparaître un développement qui porte la

marque d'une doctrine déjà hautement élaborée. Socrate résume les résultats acquis par les discussions antérieures. L'agréable et le bon ne sont pas la même chose; seul, le bon est une fin dernière. D'où il suit que l'agréable est ce qui, «étant venu à se produire», nous donne une jouissance, tandis que le bon est ce qui, «étant présent», fait que nous sommes bons, de même que le mal est ce par la «présence» (*parousia*) de quoi nous sommes mauvais (cf. 497e). Or cette «présence» du bon, en nous ou en quoi que ce soit, a lieu quand une «vertu» «est venue à se produire» dans le sujet en cause. Ainsi, tandis que le bien et le mal sont des réalités *absolues*, vertu et plaisir, ayant un commencement et une fin, sont dans le *devenir*. Or, comment se réalise une «vertu»? comment «vient-elle à se produire»? C'est par «l'ordre, la rectitude et l'art», qui déterminent un «arrangement» (*cosmos*). Chaque chose a son «arrangement propre», et c'est la production de cet arrangement qui fait qu'en elle le bien est «présent», et non le mal. En ce qui concerne particulièrement l'âme, un tel arrangement est réalisé quand elle n'est ni intempérante ni dépourvue de sagesse, mais quand elle est au contraire tempérante et sage; ce qui consiste à agir de la façon qui convient à son arrangement propre. Si le nom de *cosmos* ou d'«arrangement» a été donné à l'univers, c'est justement pour signifier qu'il existe entre le ciel et la terre, entre les dieux et les hommes une communauté réglée et ordonnée: «l'égalité géométrique», c'est-à-dire l'égalité de proportion, «a un grand pouvoir dans les choses divines comme dans les choses humaines» (506c-508a). Sous une forme condensée, ce morceau enveloppe un sens très riche. D'une part il fait nettement la distinction entre le Devenir, divers et contingent, et l'Être, unique et nécessaire. Puis il suggère que le Devenir peut réaliser une imitation plus ou moins réussie de l'Être, qu'il *tend* vers celui-ci et trouve en lui sa fin. En dernière analyse, c'est sous la forme d'une proportion mathématique que se détermine cette tendance, quand elle va vers son bien. Or, ces deux dernières idées ne recevront leur complet développement que dans les dialogues de la dernière période, dans le *Philèbe* surtout, ou dans les doctrines de l'enseignement oral telles que nous les a fait connaître Aristote. Une brève allusion à de «savants hommes» (507e), en lesquels on a eu, semble-t-il, raison de reconnaître les Pythagoriciens, donne à penser que nous avons ici un témoignage significatif de la profonde impression produite par leur doctrine sur l'esprit de ce Socratique. Jusqu'à son plus lointain développement, cette impression continuera sourdement de s'intégrer, d'une manière originale, au noyau primitif et aux autres éléments qui en viendront successivement modifier la structure intime.

En fait, ce n'est du reste pas à cette anticipation que se rapportent les exposés de la théorie des Idées dans les dialogues postérieurs au *Gorgias*, du *Ménon* à la *République* : ils ressemblent beaucoup plus à ce que nous trouvions dans l'*Euthyphron*. Ainsi par exemple le *Ménon* (72a-73a) oppose à la multiplicité individuelle, prodigieusement diverse, des abeilles «ce que peut bien être l'essence de l'abeille», en tant précisément qu'elle est une abeille. De

même, à toutes les vertus, diversifiées par les agents et les circonstances, on opposera une chose «identique», qui est «une certaine forme, une et identique», qu'elles possèdent toutes et «en vertu de laquelle» elles sont, toutes et chacune, des vertus, et vers laquelle il faut tourner son regard si l'on veut savoir ce que c'est que la vertu. La diversité qui individualise les agents de la vertu ou les circonstances dans lesquelles elle s'exerce importe peu «par rapport à ce qui est d'être vertu». Il en serait pareillement si on envisageait ou la santé ou la grandeur ou la force: c'est toujours le fait de retrouver «partout une forme identique», qui permet de reconnaître et de définir la chose en question.

En face de la thèse de Protagoras, pour qui l'être d'une chose consiste dans la représentation que s'en fait tel sujet, et toujours par rapport à des circonstances individuelles et contingentes, le *Cratyle* en affirme la permanence, l'unité et l'identité. Pour toutes ces choses qui changent il y a «une certaine stabilité de leur propre essence», et en cela elles existent «selon ce qu'elles sont par rapport à leur essence propre et naturelle» (385e sq., 386e). De même pour les actions ou passions, couper et être coupé, brûler et être brûlé: elles ont leur essence qui définit l'acte «selon la nature», par opposition à celui qui est «contre la nature» (387a, d; cf. 389c); ce qui, bien entendu, ne concerne pas la nature empirique et variable de la chose, mais sa nature intelligible et qui ne change pas. L'ouvrier qui fabrique une navette à tisser a «les yeux tournés vers» ce à quoi, de nature, elle doit servir; et cela c'est «ce que précisément est une navette», la navette en soi, la «forme» ou «Idée» de navette (389ab). Plus loin, à propos du rapport des noms aux choses qu'ils désignent, c'est la «vérité», la «vérité précisément», par opposition à l'«image»; or, ce n'est pas en partant de cette dernière qu'on saura si elle est ressemblante et qu'on en connaîtra le modèle, mais bien l'inverse. Alors, usant d'un procédé qui lui est familier, Platon fait énoncer à Socrate, comme l'objet d'un rêve, une doctrine d'ensemble: il existe un Beau, un Bon qui ne sont que cela même, et ainsi singulièrement de chaque être à part de la multiplicité toujours changeante de ses manifestations sensibles; c'est «cette chose-là même dont il s'agit», et qui est «de telle sorte». Ce qui implique qu'elle «se comporte toujours semblablement à elle-même», qu'elle est sans mouvement ni changement, qu'elle «ne s'écarte jamais en rien de ce qui en est la forme», pour donner incessamment lieu, comme dans la théorie héraclitéenne de l'écoulement perpétuel, à une chose qui est «autre et d'une autre sorte». S'il n'existe pas de telles «choses», ayant une réalité permanente, la connaissance elle-même devient impossible, parce que la «forme» de la connaissance n'arrête pas, elle aussi, de changer (439a-440b).

Le *Banquet* et le *Phédon* ne déterminent peut-être pas avec une plus grande précision la nature même de l'«Idée». Mais, ce qui est, semble-t-il, une nouveauté, le premier de ces dialogues fait un usage technique d'un terme qui servira désormais à désigner le rapport du devenir changeant à l'être immuable: la réalité absolue du beau existe «en elle-même et par elle-même, éternellement

jointe à elle-même par l'unicité de la forme», les autres choses belles «participent de cette chose-là (*métékheïn*)», et en telle sorte qu'elles peuvent apparaître ou disparaître sans que la réalité du beau en soit aucunement affectée (211b). — Là-dessus le *Phédon* est plus net encore. Pour reconnaître la «vérité des choses», il ne faut pas user des yeux du corps, car ceux de l'âme en seraient aveuglés. Il faut chercher un refuge dans ce qui, de cette vérité, est une «image» équivalant à ce qui en serait une contemplation «effective»; ce refuge, c'est dans les «notions» (*logos*) qu'on doit le chercher. D'une façon générale, le vrai est en toutes choses ce qu'elles ont «de plus robuste» et de plus solide: pour les choses belles, grandes ou bonnes, ce qui est beau, grand ou bon «en soi et par soi»; les choses belles ne le seraient pas «sans leur participation à cette chose réelle que la pensée se représente comme une notion qu'elle définit». Mais ici Platon ne s'attache plus, comme dans le *Gorgias*, à ces proportions de formes et de couleurs qui seraient au moins un indice de la beauté vraie: Socrate repousse toutes les explications «savantes» de ce genre, elles ne font que le troubler. Il faut tout uniquement dire qu'une chose est belle par une «présence» ou une «communication» de ce beau en soi; peu importe d'ailleurs la façon dont s'opère cette action causale, ou le nom dont il convient de la désigner. Là-dessus Platon déclare n'avoir pas encore résolument pris parti (99d-100d). Pureté, simplicité, immutabilité, voilà les caractères que, à chaque fois qu'il en parle, il attribue à la Beauté, à la Bonté, à la Justice, à la Sainteté, à la Santé, à la Force, bref à tout ce sur quoi nous imposons «le sceau» de cette formule: «ce que cela est précisément», ou en soi (surtout 75cd, 78d). De telles réalités, qui sont seulement ce qu'elles sont, dès qu'on les met en parallèle avec les choses qui en usurpent le nom, s'en séparent et s'en distinguent aussitôt (74a, 78e); la «réminiscence» prouve même qu'elles ont une antériorité réelle d'existence (76de).

Si le *Phédon* se refuse à rien préciser sur le mode de la participation, il fournit en revanche d'importantes indications sur ce que Platon en attend. Par elle il espère tout d'abord expliquer le jugement de façon à réfuter ceux qui en niaient la possibilité. Attribuer une qualité à un sujet, c'est, disaient-ils, identifier deux essences différentes et mettre le Multiple dans l'Un; le jugement est donc une opération inintelligible. En cet intellectualisme intempérant s'accordaient la frénésie ascétique du Cynisme et la frénésie logique de l'école de Mégare: ce sont donc véritablement les droits d'une pensée empirique que Platon entreprend de défendre. Pour le faire il choisit l'exemple en apparence le plus défavorable, celui où A serait à la fois grand et petit, grand quand on le compare à B, petit quand on le compare à C. Or, dit-il, la Grandeur ne peut devenir la Petitesse, ni inversement: jamais dans l'ordre *des réalités en soi*, au rebours de ce qui a lieu dans l'expérience, un contraire ne naît de son contraire; jamais la Grandeur n'est petite ou dépassée, jamais la Petitesse n'est grande ou surpassante. Quand l'une et l'autre entrent en conflit dans A, aucune des deux ne «cède» à l'autre, pas plus que A ne change lui-même d'essence et ne cesse d'être A parce qu'il reçoit

alternativement l'une et l'autre. Donc, «en nous», la réalité de la «forme» ne diffère pas de ce qu'elle est «dans la nature», autrement dit selon la vérité des choses. Ce qui surpasse ou est surpassé, ce qui tour à tour devient plus grand ou plus petit, c'est le *sujet concret*, et par rapport à un autre sujet, sans qu'il cesse lui-même d'être ce qu'il était. L'attribution n'est donc pas une identité; elle signifie l'«immanence» en tel sujet d'une certaine forme qu'il a reçue, et le «surnom» qui s'ensuit pour lui de la présence de cette forme. Or, quand ce surnom change avec les diverses relations où le sujet se trouve engagé, c'est qu'on a affaire à des attributs *accidentels*; car A est A. C'est donc pour lui un *accident* d'être tour à tour grand et petit, selon qu'on le compare à B ou à C (102d-103c). Ainsi, pour interpréter la participation, il y a lieu dans ce cas de tenir compte du rapport mutuel des sujets concrets.

Mais Platon envisage d'autre part le cas des attributs *essentiels*. Il ne s'agit plus d'une relation entre des sujets sensibles, mais d'*une relation entre des «Formes»*. On considère alors en effet des «formes» appartenant nécessairement à d'autres; elles en sont cependant distinctes et sont constitutives de leur nature: ainsi la «forme» du froid est indissolublement liée à la «forme» de la neige, celle du chaud à celle du feu; mais elles ne sont ni la neige ni le feu, dont elles servent à constituer l'essence. Analysons un exemple: voici du feu qui fait fondre de la neige. Or, ce n'est pas alors la neige et le feu qui «se repoussent» réciproquement: c'est entre l'essence éternelle du Chaud et l'essence éternelle du Froid qu'il y a répulsion mutuelle; d'où il suit que la neige, sans être un contraire du feu, ne peut cependant jamais coexister avec lui. De même le deux n'est pas un contraire du trois, et néanmoins ils ne peuvent coexister parce que l'un a nécessairement en lui le Pair, et l'autre, nécessairement l'Impair, lesquels sont des essences contraires qui s'excluent réciproquement et ne peuvent communiquer. Ni le Chaud et le Froid, ni le Pair et l'Impair ne doivent toutefois être conçus, à la façon de l'Être éléatique, comme des réalités isolées et enfermées en elles-mêmes. Il y a en effet une autre chose qui, n'étant par exemple ni le Chaud ni l'Impair, mais ayant son essence propre et son nom propre, Feu ou Trois, doit néanmoins toujours porter *en outre* le nom du chaud ou de l'impair, c'est-à-dire d'une chose qui n'est pas celle qu'on envisageait. C'est qu'il est dans la nature vraie de celle-ci de n'être jamais privée de la première: jamais le Chaud ne fait défaut au feu, ni l'Impair au trois. — Voilà donc comment se justifient les jugements nécessaires, de quelque ordre qu'ils soient, empiriques ou rationnels. Ici encore l'attribution n'est pas une identification: c'est une liaison ou une relation. Mais ce n'est plus, comme tout à l'heure, la relation d'un sujet concret à un autre sujet concret, et de telle sorte que, tour à tour, ils reçoivent une forme ou la forme contraire. Cette fois, la relation est entre les essences elles-mêmes; elle est d'ordre intelligible. Si donc il arrive que le Froid pénètre dans ce feu qui brûle sous mes yeux, ou le Pair dans ce trois-ci (soit concret soit mathématique), ils en chasseront le chaud et l'impair, *mais sans les détruire*. Ce qui arrivera, c'est en revanche que ce feu-ci et ce trois-ci ne

participeront plus à la réalité éternelle du Feu-chaud et du Trois-impair: il n'y aura donc plus ici ni un feu, ni un trois; ils auront perdu leur détermination et ils devront en recevoir une autre. La succession héraclitéenne des contraires vaut pour le Devenir; elle n'a pas sa place dans les essences (103c-105b).

Ainsi donc il y a déjà dans le *Phédon* l'idée d'une participation mutuelle, éternellement réglée, des essences. À la vérité il n'en tire pas les conséquences, sinon en ce qui concerne l'immortalité de l'âme. Or, c'est cette première participation, nécessaire et immuable, en vertu de laquelle se constituent synthétiquement les essences, qui fonde une deuxième participation, celle des choses sensibles à ces essences synthétiques; et, à l'inverse de la première, cette dernière est variable, fluente, comportant la succession des contraires. De plus, on voit de la sorte que les essences forment une hiérarchie: il y a donc là une anticipation de la doctrine du *Sophiste* sur la «communication des genres». La simplicité que le *Phédon* attribue à l'«Idée» ne signifie pas une unité sans diversité, mais une unité constituée par un ensemble nécessaire de déterminations solidaires. C'est ainsi que Leibniz dira de sa monade qu'elle est simple, c'est-à-dire sans parties mais non sans qualités.

Avec la *République*, il semble que l'«Idée» soit plutôt envisagée comme un *modèle* dont les choses sensibles sont les *copies*, et non plus autant comme une chose à laquelle *auraient part* d'autres choses, qui doivent à cette participation ce qu'elles ont d'existence. En outre, au lieu que telles ou telles Idées soient envisagées comme exemples de ce qu'est une existence vraie et se suffisant à elle-même, la conception d'un univers des Idées s'y précise et, en même temps, la notion d'une hiérarchie intérieure à cet univers. — On peut, pour point de départ, prendre l'exposition de la fin du livre VI (à partir de 507b). Platon y distingue, avec plus de précision qu'il n'avait fait dans le *Phédon*, deux domaines ou «lieux»: l'un, intelligible et l'autre, visible ou, plus généralement, sensible. Puis il les représente par une ligne, qui sera par conséquent divisée en deux «segments», dont il nous dit qu'ils sont inégaux, en longueur sans doute puisqu'il s'agit d'une ligne; ce qui n'implique pas du reste, comme on le pressent déjà, qu'ils ne soient pas en même temps inégaux en valeur. Il demande enfin que chacun de ces deux segments soit à son tour, «selon le même rapport», divisé en deux segments. D'autre part, sur la ligne ainsi divisée nous pouvons placer une série d'objets, série ayant pour principe dans chaque segment un terme dominateur, et, parallèlement à ces objets, les modes de pensée au moyen desquels ils sont connus. On obtient ainsi dans les deux domaines une triple «analogie» ou proportion: d'abord entre les objets compris dans chacun des deux secteurs de l'un et de l'autre; puis, de part et d'autre, entre les objets et le terme qui occupe le sommet de leur hiérarchie; enfin entre ces objets et le mode de connaissance qui leur convient. En reprenant ces relations dans l'ordre inverse on dira donc: ce que l'intellect est aux objets intelligibles, la vue et, plus généralement, les sensations le sont aux choses visibles et sensibles; ce que les

objets intelligibles sont au Bien, le plus élevé d'entre eux, les objets sensibles le sont au soleil qui les éclaire; ce que les imitations de certains arts sont aux objets naturels de l'expérience ou fabriqués par d'autres arts en vue de nos besoins, les symboles de la science, disons globalement les objets mathématiques, le sont à l'égard des «formes» ou des «Idées» (cf. VII 533e sq.).

De la sorte, entre un non-être radical et cet être souverainement réel qu'est le Bien, se place toute une échelle d'intermédiaires: en premier lieu les fictions des arts *qui imitent*, ainsi la représentation peinte d'un animal ou d'un meuble; puis les choses naturelles ou fabriquées, de la *réalité* desquelles l'illusion nous était donnée, ces deux groupes étant d'ailleurs rendus visibles par une même lumière, celle du soleil; les objets mathématiques, qui viennent ensuite, ont droit à ce rang puisqu'ils représentent le nombre, la figure, les proportions des choses de la nature ou des arts, mais à leur tour ces intelligibles sont des *images* d'intelligibles supérieurs, qui, eux, sont des *réalités*: les «Idées» ou les «Formes», avec le Bien qui les illumine. — Parallèlement, une échelle du savoir s'étend de ce que serait l'ignorance radicale à ce qui serait la connaissance absolue; les degrés en sont: l'opération par laquelle certains arts imitent les réalités naturelles ou fabriquées, ce qu'on pourrait appeler l'«imagerie» ou le «copiage» (*eïcasia*); puis l'acte de «croire» (*pistis*) que ces réalités sont bien des réalités, et non des illusions comme leurs copies; l'ensemble constitue l'«opinion» (*doxa*), c'est-à-dire le jugement, un mode de connaissance incertain, également susceptible d'erreur et de vérité; ensuite vient la pensée raisonnante ou «discursive» (*dianoïa*), telle qu'elle apparaît dans la connaissance mathématique; enfin la pure «intellection» (*noêsis*), qui certes n'exclut pas le raisonnement, mais qui l'emploie en vue d'intuitions dont les réalités les plus réelles sont justement l'objet; ce second ensemble constitue ce qu'on peut appeler le «savoir» (*épistêmê*).

Or il saute aux yeux que, des deux domaines, celui qui est inférieur en dignité est une image de l'autre et qu'il en est de même pour chaque segment de l'un et de l'autre; ils s'opposent comme une non-vérité ou une demi-vérité à une vérité, comme l'incertitude d'une «non-évidence» à la certitude de l'«évidence». Nous sommes donc en présence d'une vaste analogie: dans l'ensemble, comme dans les subdivisions de cet ensemble, nous retrouvons toujours des réalités et leurs symboles, un «ce à quoi il y a ressemblance», c'est-à-dire un modèle, un «ce qui est à la ressemblance» du premier, c'est-à-dire une «copie». Peut-être y a-t-il même là, sous son aspect le plus manifeste, une sorte de loi générale d'*exemplarisme*: chacune des choses dont il s'agit se répéterait en une image où se perd plus ou moins la vérité du modèle. Mais un même modèle peut donner lieu à une pluralité, même à un nombre infini, d'images: c'est dire que, sur la ligne dont il était tout à l'heure question, le segment qui vaut le moins est, inversement, celui qui a la plus grande longueur. Quoi qu'il en soit de ce dernier

point, tout semble être un reflet de reflet, jusqu'à ce qu'ait été entrevue la source originelle de toute lumière.

À la vérité, le monde visible possède une telle lumière: sans elle, la vue serait aveugle et les choses seraient invisibles; c'est la lumière du soleil, brillant au-dessus de tous ces visibles, qui lui doivent en outre la naissance et le développement de leur vie, comme au-dessus de tous les voyants, l'organe de la vision étant en effet ce qui «ressemble le plus» à la lumière (508ab, 509b). De même, en vertu de l'analogie, le monde intelligible doit aussi posséder sa lumière, «qui dote de vérité les choses qui sont connues et qui procure au sujet connaissant la faculté dont il est doué»; «cause de savoir et qui fait de la vérité l'objet de la connaissance» (508e). Cette lumière du «lieu intelligible», c'est l'«Idée» ou «forme» du Bien. Quand donc Platon dit du soleil qu'il est le «fruit» et la «progéniture» du Bien (507a, 508b), ce qu'il entend par là, c'est qu'entre le producteur et le produit il y a ressemblance de rapport, c'est-à-dire analogie. Aussi devons-nous nous attendre à trouver au-dessous du Bien d'autres êtres intelligibles, comme il y a sous le soleil d'autres êtres visibles. C'est au Bien que «les choses connues doivent, non pas seulement d'être connues, mais en outre d'exister aussi bien que de posséder leur essence»; autrement dit, c'est de lui qu'elles tiennent leur réalité de choses intelligibles. De même donc que le soleil, à titre de cause, a plus de dignité que n'en a même sa lumière, quoiqu'elle fasse voir et qu'elle fasse vivre, à plus forte raison peut-on dire du Bien qu'«il est au-delà de l'essence, en dignité et en pouvoir» (509b): ni la vérité dans l'objet, ni le savoir dans le sujet ne sont proprement le Bien, ils sont des choses «qui ressemblent au Bien» (*ibid.*, a). Le Bien est donc le terme inconditionnel ou «anhypothétique» auquel on doit tenter de parvenir, pour dérouler ensuite la longue chaîne de tout ce qui en dépend (cf. *supra,* III, IV). Ainsi, dans la fameuse allégorie de la caverne (début du livre VII), qui traduit toutes ces relations dans une autre image dont tous les éléments sont convergents, il y a aussi une source de lumière. C'est alors un feu, qui symbolise le soleil comme celui-ci symbolisait le Bien. Or, ce feu est «tout en haut» d'une pente qui finit au fond de l'antre, et il est «bien loin» de l'entrée de celui-ci.

Parmi les éléments de cette fiction il en est un qui semble mériter une attention particulière. Les prisonniers qui, depuis toujours, sont enchaînés au fond de la caverne, tournent à jamais le dos à l'orifice; ils n'ont donc devant les yeux que des ombres projetées sur la paroi qui la termine et que doit éclairer d'une clarté diffuse ce feu lointain dont il était tout à l'heure question. Or, ces ombres sont celles d'objets *artificiels* que promènent, tantôt parlant et tantôt silencieux, des hommes qui vont et viennent le long d'un mur, élevé sur la pente entre le feu et l'entrée de la caverne, et qui, n'étant dépassé que par les choses que portent ces hommes, cache au contraire entièrement ceux-ci. Ils ressemblent ainsi aux montreurs de marionnettes, invisibles au spectateur derrière la cloison de leur théâtre; mais ici les marionnettes elles-mêmes lui sont en outre

invisibles, puisqu'il n'en voit que les ombres. — Si l'allégorie est convenablement construite, il n'y a rien en elle, semble-t-il, qui ne doive avoir une signification. Or, les ombres sont manifestement ce contenu de l'expérience que le vulgaire croit être la vérité même: les prisonniers ne font-ils pas un cas particulier de ceux d'entre eux qui, ayant patiemment observé les coexistences et les consécutions des ombres, sont ensuite capables de les prévoir? D'eux-mêmes ils ne peuvent d'ailleurs voir autre chose que des ombres; pareillement ce qu'ils prennent pour leur conversation mutuelle ou pour la voix des ombres, c'est l'écho des paroles prononcées de temps à autre par les hommes qui, dissimulés derrière le mur, portent les objets dont les ombres se dessinent sur la paroi. Mais il est plus difficile de dire à quoi correspondent ces objets artificiels, *images de* vivants ou de choses, dont les prisonniers voient les ombres et à quoi, d'autre part, correspondent les invisibles *acteurs* qui les portent et qui les font mouvoir au-dessus de la crête du mur.

S'il est vrai que les ombres soient le symbole de l'expérience sensible, il faut, semble-t-il, que cette fois nous ayons affaire à des réalités intelligibles. Mais elles sont de deux sortes: les unes, fabriquées et, si l'on peut dire, secondes; les autres, originales et premières. En outre, puisque le feu est au-delà du mur, il faut que les unes et les autres soient éclairées par lui; sans quoi du reste celles qui dépassent le mur ne projetteraient pas d'ombres. Dès lors, s'il est vrai que le feu soit le symbole du soleil et celui-ci le symbole du Bien, la réalité qui est invisible et secrète ne doit-elle pas être celle des «Formes» ou des «Idées»? C'est d'elle, en effet, que vient toute causalité, car elle est éclairée d'en haut par le Bien, qui est la cause par excellence et la cause universelle. Par contre ce qui, dépassant la crête du mur, serait visible pour d'autres yeux que ceux des prisonniers; ce qui est une *imagerie*, sans pourtant se confondre, ni avec la fantasmagorie de l'expérience sensible ni, encore moins, avec cette autre imagerie illusoire qui en est l'imitation peinte, cela semble devoir être une réalité *moyenne* entre l'expérience sensible, avec les imitations, d'une part, et la réalité intelligible d'autre part. Qu'est-ce que cette réalité moyenne, imagerie du premier degré, œuvre d'un art souverainement intelligent, sinon les constructions fictives au moyen desquelles le savant essaie de représenter la vérité de l'être tout réel? Mais ce savant n'est pas un de ces grossiers physiciens qui ne s'attachent qu'à des ombres, avec la prétention de saisir la loi de leurs jeux. C'est un mathématicien; il aspire, non pas à mathématiser des ombres, mais à construire, en se dégageant d'elles autant qu'il le peut, les schèmes les plus généraux, numériques et géométriques, de la structure et du mouvement. C'est celui qui, comme on l'a vu (cf. *supra,* III, III), sait que son véritable objet est le cercle en tant que cercle, et non pas un cercle offert à l'intuition sensible, fût-il tracé d'une main de géomètre (cf. VI 510c-e); que ce n'est pas de calculer les mouvements relatifs des astres, mais de considérer le mouvement en tant que mouvement; ou bien encore de substituer l'étude des harmonies de nombres à celle des harmonies de sons.

Revenons à la caverne et à ses prisonniers. Platon détache d'abord l'un d'eux et il le force à se détourner du spectacle des ombres et à regarder du côté de l'ouverture: ébloui par la clarté plus vive, celui-ci ne distinguera rien, parce qu'il ne verra plus d'ombres; il ne voudra pas se croire désormais plus proche de la réalité et tourné vers quelque chose de plus réel; si même on l'oblige à regarder vers le feu, il protestera que la vue des ombres lui offrait des satisfactions plus immédiates et plus positives. Mais maintenant, voici que le prisonnier délivré est contraint de gravir, avec quelles peines! l'escarpement raboteux qui mène, non plus cette fois vers la lumière du feu, mais vers celle du soleil. Il en est aveuglé, plus incapable encore que tout à l'heure de rien distinguer. En attendant que sa vue s'y soit faite, et comme pour la préparer à voir dans cette lumière des choses vraies, il se contentera de la porter sur les ombres de ces choses vraies et sur leurs images, réfléchies par exemple sur la surface des eaux. Ainsi, les réalités sont maintenant les choses qui sont sous le soleil, et, entre les ombres de la caverne et ces choses, on voit s'interposer de nouvelles ombres et de nouveaux reflets. L'analogie continue de jouer à chaque étape de la libération du prisonnier et de son ascension vers la vérité, et chaque progrès est conditionné par une étape de fiction. Si j'ignorais totalement ce qu'est un chien ou un lit, une image peinte ou sculptée me suggérerait du moins la représentation de ce qu'ils peuvent bien être: n'est-ce pas l'essentiel de la réminiscence? Si donc du plan du feu nous passons à celui du soleil et enfin à celui du Bien, toujours nous rencontrons de tels intermédiaires (cf. *supra,* III, IV): par-delà les ténèbres absolues, *l'ombre* des marionnettes; puis *les marionnettes* elles-mêmes; au-delà, *le reflet* des choses qui sont sous le soleil et, à leur tour, ces choses mêmes; ensuite le symbole intelligible d'une intelligibilité qui est réalité, puis ces réalités intelligibles; enfin la lumière absolue du Bien.

Encore une fois, Platon est donc sur la voie de ses théories futures. Tandis que, en effet, il marque avec force l'opposition du «lieu» intelligible et du «lieu» sensible, il n'en cherche pas moins, à l'intérieur de chacun d'eux et de l'un à l'autre, des transitions et des degrés. Or, il y a un domaine moyen entre les deux dont l'opposition est la plus évidente: c'est celui où il est possible d'introduire la mesure, et non pas seulement, on le sait (cf. *supra,* III, IV), celui où résident les objets de la mathématique ordinaire, mais celui où la mathématique s'élève à l'esprit de finesse pour réaliser des arrangements harmonieux. L'âme, qui est, comme on le verra, un de ces arrangements selon les proportions du nombre et de la figure, apparaît dès la *République* comme ayant cette fonction de liaison. Sans doute, à la façon dont Platon parle des objets de l'opinion (*doxa*), qui flottent indécis au-dessous de l'Être, à la façon dont il oppose aux «philosophes» les «philodoxes» (V fin), on pourrait le croire Parménidien. Mais ce n'est qu'une apparence, et il est aussi loin que possible de l'ontologie analytique. La vérité est plutôt qu'il est déjà en quête d'une philosophie synthétique, où l'on chercherait le progrès du simple au complexe en suivant de l'un à l'autre la série des *degrés intermédiaires* qui sont les modalités diverses du réel.

Ce même effort pour ne pas laisser isolés l'un de l'autre le monde sensible et le monde intelligible se manifesterait encore par le second discours de Socrate dans le *Phèdre*, en dépit du lyrisme qui s'y déploie. Il y est question d'un «lieu supra-céleste», où résident les purs objets de la contemplation. Mais cette seule façon de le désigner indique d'autre part que le ciel, avec ses révolutions sidérales qui sont mathématiquement réglées, est un lieu *moyen* entre ce lieu qui le domine et celui qu'il surplombe, le lieu d'ici-bas où se déroule le devenir de nos existences mortelles. Or ce lieu moyen, où triomphe la mathématique, est aussi le lieu naturel des âmes. C'est de là que sont tombées dans la génération certaines d'entre elles, qui ne sont pas des âmes divines; c'est là qu'elles retourneront, quand par l'amour philosophique, elles auront à nouveau mérité les sublimes contemplations qu'elles avaient perdues. Bien plus, en vertu de sa nature, l'âme est par elle-même un principe d'union. C'est ce qu'on verra plus loin (V, I).

C'est d'une autre façon que le *Théétète* témoignerait dans le même sens. On connaît l'ardente opposition que Platon y établit entre les deux «modèles», l'un «divin et bienheureux», l'autre «privé de divinité et misérable au plus haut point» (172c-177c): sur la terre le philosophe est un exilé: il s'efforcera donc de «fuir au plus vite d'ici là-bas; or cette fuite est une assimilation à Dieu dans toute la mesure du possible». On croit entendre ici un écho du *Phédon* et de son enthousiaste ascétisme; le ton tranche même si vivement sur celui du reste du dialogue que le morceau a pu passer pour une pièce rapportée. Il semble pourtant se lier étroitement à l'objet principal, l'examen de la définition sensualiste de la connaissance. Pourquoi cette critique approfondie des facteurs qui déterminent l'oscillation d'une connaissance d'opinion, entre l'erreur et la vérité? Son but est de nous suggérer que le Devenir a sa réalité propre à côté de l'Être, mais qu'il ne l'absorbe pas et lui est au contraire subordonné. Si nous ne le comprenons pas et que nous acceptions la thèse des Héraclitéens et de Protagoras, nous n'aurons égard qu'au seul Devenir; nous ne ferons point effort pour nous assimiler au modèle divin et imiter dans la pensée, soliloque muet de l'âme, les relations constitutives d'un réel qui est supérieur à l'expérience sensible.

II

En insistant comme ils le font sur ces choses intermédiaires que sont le Ciel, l'Âme, l'Opinion, le *Phèdre* et le *Théétète*, apparentés l'un à l'autre, accentuent l'orientation nouvelle qui transparaissait déjà dans la *République*; ainsi tend à s'effacer le dualisme qui caractérisait primitivement la conception de l'Être. Toutefois, c'est avec le *Parménide* que se marque enfin sans équivoque le point critique dans l'évolution de cette tendance. Certes la relation de ce dernier dialogue avec le *Théétète* n'est guère douteuse, mais la question épineuse est de savoir s'il l'a précédé ou suivi. Or il est impossible de

m'expliquer ici en détail sur les raisons qui m'ont paru favorables à la seconde hypothèse. On observera tout d'abord que, si le *Théétète* est surtout occupé des partisans du Devenir, essentiellement mobile et multiple, il n'oublie pas la possibilité de se réfugier, aux côtés de *Parménide*, dans l'unité et l'immobilité de l'Être. Ce n'est pas non plus sans intention que le rédacteur supposé de l'entretien est Euclide, le chef de l'école éléatisante de Mégare. De plus, quand Platon proteste (183d sqq.) de la vénération, mêlée de crainte, qu'il éprouve à l'égard de Parménide, quand il se refuse à le contredire à la légère, lui surtout, mais aussi Mélissus et les autres, ne serait-ce pas encore un témoignage de courtoisie envers leurs héritiers, adversaires qui sont en même temps des amis? Il ne cache pas en effet que les thèses éléatiques ne doivent pas échapper à l'examen auquel on a soumis les antithèses héraclitéennes (180e sq.). Est-ce dans le *Sophiste* que cela se réalise? Ce n'est pas impossible. Le *Parménide* cependant semble plus naturellement remplir cet office. Aussi n'est-ce pas un rappel de la donnée initiale de ce dernier dialogue qu'on verra dans l'allusion du *Théétète* (183e) à la rencontre que Socrate, très jeune encore, aurait faite de Parménide, déjà très vieux. Ce serait l'indication préalable de la fiction dans le cadre de laquelle se fera l'examen dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit de cette question, l'exposé même dans le *Parménide* des circonstances de la soi-disant rencontre ne laisse guère de doute sur l'intention de Platon en l'imaginant. Zénon vient de lire l'écrit où, par une méthode originale, il a plaisamment retourné contre les adversaires de son maître une argumentation qu'ils croyaient décisive. Cette méthode, observons-le en passant, qui consiste à battre l'adversaire avec ses propres armes, est celle-là même que pratiquaient les Mégariques, et qui leur a valu d'être appelés *éristiques*, ou disputeurs, aussi bien que *dialecticiens*. Les partisans de la pluralité, a dit Zénon, sont acculés à cette absurdité qu'une seule et même chose devra réunir en elle des déterminations contraires. Or, objecte Socrate, c'est bien en effet ce que prouve l'expérience pour les choses sensibles; mais ce qui vaudrait d'être fait, ce serait de soumettre à l'épreuve de cette difficulté (*aporia*) les essences dont ces choses participent, et, considérant chacune en elle-même pour elle-même, à part des autres comme à part du sensible, autrement dit en tant qu'essence intelligible. Pourrait-on, demande-t-il, leur appliquer la démonstration qui valait pour l'expérience et prouver que, ainsi envisagées, «elles se mélangent et se séparent», que le dissemblable en soi devient le semblable en soi, le mouvement, qui n'est rien d'autre, le repos, ou que le multiple, essentiellement multiple, devient l'un essentiellement un, et inversement (128e sqq.)?

Mais, interroge alors le vieux Parménide, ces «formes» auxquelles Socrate vient d'attribuer une réalité absolue, est-ce qu'elles existent «à part de» ces choses qui en participent: ainsi, celles du juste, du beau, du bon, etc.? De plus, est-ce qu'en outre de ces dernières «formes» il en existe aussi de telles, pour

l'homme, le feu, l'eau, etc. En ce qui concerne des choses de ce genre et dont la réalité est trop évidemment engagée dans l'expérience, Socrate avoue qu'elles sont pour sa doctrine un motif d'embarras: il redoute, s'il l'étend jusqu'à elles, d'en être réduit à admettre aussi des «formes», pareillement absolues, de la boue, de la crasse ou du poil. Mais, réplique Parménide, ce qui le retient alors, c'est seulement la timidité de la jeunesse: elle ne durera pas et il finira, cédant aux exigences de sa doctrine, par étendre celle-ci aussi loin qu'elle peut s'étendre (130b sqq.). Si nous dégageons le sens de cette première difficulté, il est surtout (car le problème de l'existence séparée des «Idées» est l'objet des difficultés suivantes) de savoir s'il y a des choses qui soient *seulement ce qu'elles nous apparaissent*, ainsi le poil ou la boue, et d'autres qui auraient une réalité *indépendante de leur existence phénoménale*, ainsi le semblable ou le juste. Ou bien faut-il dire *de toutes* que, réellement, elles ne sont pas ce qu'elles nous apparaissent? La question est donc celle du rapport de l'apparence ou, si l'on veut, du non-être du phénomène, à la réalité et à l'être.

Une difficulté plus grave encore réside cependant dans cette thèse même, que les choses sensibles existeraient en vertu de leur participation à des «formes» supposées indépendantes et séparées. — Est-ce une participation à l'essence tout entière? Mais alors l'essence une sort *tout entière* d'elle-même pour se multiplier dans les choses sensibles. Rien ne servirait d'alléguer que la lumière du jour brille sur toutes choses sans se séparer d'elle-même ni cesser d'être une et identique. Si en effet on remplaçait cet exemple par celui d'un voile tendu au-dessus de plusieurs hommes, on serait bien obligé de convenir que chacun d'eux est couvert par une certaine partie de ce voile: l'hypothèse d'une participation totale serait ainsi ruinée et chaque chose sensible participerait à *une partie seulement de l'essence*. Mais de la sorte une relation s'introduit dans la «forme»: en devenant divisible, elle perd cette unité absolue dont on prétendait la doter (131a sqq.). On ne peut donc admettre *à la fois l'existence de l'Un et celle du Multiple*, même en subordonnant le second au premier: entre les deux il faut avoir fait le seul choix qui satisfasse la pensée logique, le choix unitaire de l'Éléatisme. — Espère-t-on découvrir une issue en définissant l'essence ce par quoi sont *semblables* entre elles des choses individuelles distinctes et ce qui permettra de les réunir dans l'unité d'une forme? Une difficulté nouvelle surgit: une seconde unité sera nécessaire en effet pour rassembler avec cette forme les choses dont elle fonderait la similitude, puis une troisième pour fonder cette autre similitude, et ainsi de suite à l'infini (132ab). L'unité de l'essence n'est donc pas seulement multiple; elle s'émiette, à vrai dire, en une multiplicité innombrable. L'argument est celui que, sous le nom d'*argument du troisième homme*, Aristote opposera (*Métaph*. Z 13, 1038b 34 sqq.) à la théorie des Idées. Platon l'avait donc déjà rencontré sur sa route, et une tradition veut que l'inventeur en ait été (sous une forme différente) un «Sophiste», c'est-à-dire sans doute un dialecticien, du nom de Polyxène, qui aurait été le disciple d'un philosophe de Mégare, Bryson: ce serait par

conséquent du camp de ces Éléates teintés de Socratisme que serait partie l'attaque contre la théorie des Idées.

On ne serait pas d'ailleurs plus avancé, si l'on supposait que l'essence n'existe pas ailleurs que dans nos âmes, comme un «objet de pensée» (*noêma*): le concept, dirions-nous, d'une pluralité de choses sensibles. Bien au contraire! Cet «objet de pensée» sera en effet lui-même une «forme», une et identique; quant aux choses qui en participeraient, à la fois elles seraient, et pensée, du fait de cette participation, et non-pensée, puisqu'elles ne sont pas la «forme» dont elles participent (132bc). En d'autres termes, vouloir que la pensée, inséparable aux yeux de Parménide de l'être, son objet, se répande cependant dans la multiplicité du Devenir, et cela, avec l'Être lui-même, c'est à la fois nier la pensée et conférer de l'être au non-être. — Une dernière échappatoire semble possible à Socrate: c'est de considérer les «formes» comme des «modèles qui sont là dans la nature, tandis que les autres choses sont à leur ressemblance et en sont des imitations, cette participation (*méthexis*) aux formes ne consistant en rien d'autre, pour tout le reste, qu'à en devenir des copies». Mais on retombe ainsi dans une difficulté antérieure. On ne peut en effet parler de ressemblance qu'entre des semblables, et l'«Idée» séparée est par hypothèse un sans-pareil; supposer qu'elle puisse être le modèle auquel ressemblent des copies, c'est la dépouiller de cette nature incomparable qu'on lui avait attribuée; la théorie exigera donc une autre «Idée» qui soit le modèle; mais elle aura le même sort; si bien que, cette fois encore, on n'échappera pas à la nécessité d'une régression infinie (132c sqq.).

La participation des choses sensibles, multiples et changeantes, à des unités *séparées* est donc inconcevable. Bien plus, l'existence en soi de ces «formes» dont chacune a sa nature singulière entraîne des conséquences redoutables. D'abord elle ruine la connaissance ou se ruine elle-même: si en effet elles sont connues, les «formes» sont *pour nous*, elles ne sont plus en soi et *pour soi*; ou, si l'on veut qu'elles le soient, elles sont inconnaissables et ne peuvent par conséquent servir de fondement au savoir (133a-c). — S'obstinerait-on d'ailleurs à les considérer comme absolues, à refuser de reconnaître que, pour être connues, elles doivent être relatives à nous, on n'y gagnerait rien: même ainsi, elles seraient *encore relatives, au moins les unes aux autres*. Il s'ensuivrait alors une étrange conséquence: les choses sensibles, n'étant plus relatives aux «formes», le seraient les unes aux autres tout comme les «formes» elles-mêmes; elles constitueraient de la sorte une autre sphère de réalités absolues: cet esclave est l'esclave de son maître et l'Esclave en soi l'est du Maître en soi; pour des Choses en soi il faut une Science en soi, mais pour celles d'ici-bas il n'y a qu'une science d'ici-bas. À quoi bon *redoubler* ainsi l'un ou l'autre de ces deux mondes, si chacun doit être, pour l'autre, ou bien inconnaissable, ou bien inintelligible? si la doublure ne doit avoir, de part et d'autre, nulle réalité, sinon celle dont on se fait l'illusion de la doter en

l'affectant de dénominations identiques à celles qui servent dans le monde dont elle est la doublure? S'il existe du reste une Science en soi, Dieu seul la possédera. Mais de la sorte il sera aussi incapable de connaître un monde auquel ne convient pas une telle science, que nous de connaître celui dont il a la science; aussi incapable d'exercer aucun pouvoir sur le nôtre, que nous sur le sien (133a sqq.). Cette argumentation évoque, semble-t-il, le souvenir de la distinction, vers la fin du *Théétète* (201e sqq.; cf. *supra,* II), de deux modes de la connaissance, dont un seulement, celui qui saisit intuitivement les essences dans leur singularité absolue, constitue un savoir authentique; distinction dont on peut avec assez de vraisemblance conjecturer l'origine mégarique. Ainsi, d'un autre côté, sur ce point encore la critique aristotélicienne de la théorie des Idées (cf. *Métaph*. A 9, 990b, 2-4) proviendrait d'un arsenal déjà existant. Bien plus, le Dieu d'Aristote, ce Dieu qui ignore un monde dont il est entièrement séparé, serait une réplique de celui qu'imagine ici le *Parménide* de Platon.

Toutes ces difficultés, et «il y en a encore un très grand nombre d'autres», ne signifient pas cependant qu'on doive renoncer aux «Idées». Si on se laissait aller à les nier à cause des difficultés qu'on a rencontrées à leur sujet, il n'y aurait plus moyen de définir la nature essentielle, et la même toujours, de quoi que ce soit. Et Parménide adresse alors à Socrate cet éloge significatif: «Voilà une chose dont, à mon avis, tu as eu, et même par-dessus tout, le sentiment.» Cependant il y avait, dans cet «élan magnifique et divin» qui l'a porté vers ce qu'il y a d'intelligible et de *logique* dans les choses (cf. *Phédon* 99e), quelque précipitation. Avant d'établir la doctrine, il aurait fallu la soumettre à un «exercice» approprié, dans lequel on s'appliquerait à «partout passer et virevolter», partout notamment où s'engagerait celui qui contesterait le bien-fondé de celle-ci. Pour lui donner l'approfondissement, à la fois critique et positif, qui lui fait encore défaut, il faudrait la mettre à l'épreuve de toutes les «positions» qu'on peut prendre à son sujet. Or, une telle méthode, c'est la méthode même de Zénon, la dialectique éléatique; à la vérité, et Parménide loue Socrate de l'avoir le premier compris, «sans permettre à la recherche de vagabonder parmi les choses visibles ni à leur sujet, mais en l'appliquant à ce qui par-dessus tout serait un objet de pensée et que l'on tiendrait pour être une forme». De plus, au lieu de se placer, comme le faisait Socrate, uniquement dans l'hypothèse *de l'existence* des «formes», on devra envisager aussi l'hypothèse *de leur non-existence* et, pour chacune, se demander «ce qui s'ensuit» pour la «forme» considérée, d'abord par rapport à elle-même, puis par rapport à ce qui n'est pas elle. Ainsi devra-t-on faire tour à tour, non pas seulement comme Zénon pour la pluralité, mais aussi bien pour l'unité, pour la ressemblance et pour la dissemblance, pour le mouvement et pour le repos, pour la génération et pour la corruption, enfin «même pour l'être et le non-être». D'après ce plan, il y aura donc pour chaque couple de contraires huit hypothèses: quatre dans le cas de l'affirmative, et selon qu'elles concernent le terme en question ou bien tout le reste; quatre semblablement dans le cas de la

négative. Voilà une grande affaire: pour jouer ce «jeu laborieux», il faut des dons exceptionnels: seul Parménide en est capable, et il accepte en effet de s'en charger, «en commençant, dit-il, *par moi-même* et par mon hypothèse à moi»; soit qu'il y ait Un, soit qu'il y ait Non-un, que s'ensuit-il en chaque cas (134e-137c)?

Voilà donc comment se lie la seconde partie du *Parménide* à la première, celle où le jeune Socrate était tenu sur la sellette par le vieil Éléate. Quelle est la signification de cette première partie? Il ne peut être question ici de discuter les diverses opinions émises à son sujet; on se bornera à quelques remarques. — Tout d'abord on observera que la théorie des Idées telle qu'elle est critiquée dans la partie du *Parménide* qui vient d'être analysée est, sous une forme à vrai dire très crue et grossièrement matérielle, celle qu'exposent le *Phédon*, le *Banquet* et surtout la *République*: il y a deux mondes séparés et celui qui est le domaine de notre expérience sensible n'existe qu'en vertu de sa participation à l'autre; il n'y aura de connaissance vraie qu'à la condition de s'évader du premier de ces mondes. C'est encore, par la suite, le point de vue du *Phèdre* et du *Théétète*. Mais de nombreux indices ont été relevés d'une orientation nouvelle: Platon semble gêné par ce dualisme brutal et il cherche à combler l'abîme qu'il a creusé; la détermination des intermédiaires qui lui en donneraient la possibilité le préoccupe visiblement; il est en quête d'un équivalent *philosophique* de ce qu'est *mythiquement* le démonisme; d'où l'importance que prend à ses yeux le problème de l'amour.

D'un autre côté, les difficultés qu'il était le premier à sentir et qu'il s'efforçait d'estomper, certains, pour qui la polémique était la principale affaire de la philosophie, ne pouvaient manquer de les mettre en pleine lumière, assez bien fondés peut-être à croire que le divorce n'était pas supprimé par l'introduction de tous ces médiateurs. Si les objections, comme on a d'assez bonnes raisons de le supposer, provenaient de membres du cercle socratique, Platon devait avoir le plus grand intérêt, pour défendre la fidélité de son interprétation de la pensée du Maître, à appeler l'attention sur les tendances *étrangères* de ceux qui, hérétiques à ses yeux, en défendaient une autre. Voilà pourquoi sans doute il n'a pas mis ces objections dans la bouche d'un de ceux qu'il avait lui-même représentés, tels Euclide ou Terpsion, comme des Socratiques (cf. *Phédon* 59c et le début du *Théétète*), mais bien, au risque de bouleverser passablement l'histoire, dans la bouche de celui dont la doctrine imprégnait leur Socratisme: le maître de l'école d'Élée.

Enfin ces objections, notons-le soigneusement, Platon ne les repousse pas. Mais, en même temps, il fait proclamer par l'adversaire que le principe même n'est pas en cause: les conséquences seules ont besoin d'être examinées, pourvu que ce soit dans toutes les voies où il est possible d'en suivre la piste et sans craindre de faire toutes les discriminations dans lesquelles se déploie allègrement l'éristique d'un Zénon ou celle des gens de Mégare. En somme, il

accepte maintenant de réaliser sur la théorie des Idées, et avec le concours de cette éristique, ce que jadis dans le *Phédon* (107b) il conseillait aux interlocuteurs de l'entretien suprême: de soumettre à un examen plus approfondi les «hypothèses» mêmes sur lesquelles se fondait leur croyance à l'immortalité de l'âme. Aussi est-ce seulement dans le sens d'une analyse plus poussée que l'attaque commande à Platon un programme nouveau. Si donc les dialogues qui suivent le *Parménide* sont le développement de ce programme, si dans ceux qui l'ont précédé il en pressentait déjà la nécessité, on voit quel serait l'objet du premier acte du dialogue: Platon, envisageant (c'est une image qu'il emploie volontiers, et ici même 137a) la navigation déjà accomplie, s'y proposerait, si l'on peut dire, de «faire le point» avant de fixer la route qu'il suivra pour atteindre le port vers lequel il faisait voile dès le début.

Sur le second acte du *Parménide*, on se bornera pareillement à quelques remarques. Une chose frappe tout d'abord dans ce second acte, le plus long, c'est que Socrate n'y a point de part: en face de Parménide, on ne peut même dire qu'il y ait un interlocuteur, mais tout juste un répondant, le plus jeune de la compagnie[23], celui dont l'innocence philosophique ne risquera pas, par des interventions intempestives, de troubler le grand labeur de ce «jeu» singulier (137bc). D'autre part, c'est, comme on l'a vu, à la thèse de l'Unité, sa propre thèse, que Parménide va appliquer l'épluchage systématique qu'il recommandait tout à l'heure à Socrate de pratiquer à l'égard de sa théorie des «formes». Enfin ce n'est probablement pas sans raison que, à trois reprises (136d, 137a), Platon rappelle au lecteur le grand âge de Parménide; non pas seulement parce qu'il est périlleux pour un vieillard de s'attaquer à pareille entreprise, mais parce qu'il serait «inconvenant» de la solliciter de lui si l'on n'était pas en tout petit comité. La malice ne semble pas douteuse. Socrate s'était laissé, dans le premier acte, docilement faire la leçon; à présent, Platon se tourne vers les tenants socratiques de l'Éléatisme, et ces traits du second acte sont une façon muette de leur faire entendre ceci: «Inutile qu'à mon tour je vous fasse la leçon! Il suffit que vous-mêmes vous appliquiez votre méthode à votre propre thèse.» Les deux actes du *Parménide* sont donc, quant au fond, symétriques l'un de l'autre; s'ils diffèrent dans la forme, c'est en rapport avec la fiction initiale, qui a mis en présence l'ardeur enthousiaste du génie naissant et l'orgueil condescendant d'une gloire consacrée; mais c'est aussi, la conclusion le prouve assez, en vue d'obtenir de ceux qui combattaient le novateur, et rien qu'en les laissant se combattre eux-mêmes, la plus ruineuse des confessions: l'«Étranger éléate» est sur le point d'entrer en scène (cf. *infra*).

D'après le schéma que Parménide a esquissé (136a-c; cf. *supra*) de la méthode qu'à présent il va mettre en œuvre, il doit y avoir huit hypothèses. Or,

---

[23] C'est le jeune Aristote. Est-ce celui que nous connaissons? Son entrée dans l'Académie, à dix-huit ans, se place vers 366, et la composition du *Parménide* peut être d'une date assez voisine.

en fait, c'est par neuf voies différentes que va «passer et vaguer» l'examen: on en verra tout à l'heure la raison. Quant à suivre cet examen dans tous ses détours, il n'en saurait être question, mais seulement d'en dessiner les subtiles arabesques. — La 1re hypothèse (137c sqq.) nous met en face de l'Un tout seul, strictement en tant que un: que résulte-t-il pour lui d'être ainsi posé? Les conséquences se présentent, comme constamment dans la suite, sous l'aspect de couples où s'assemblent les contraires d'un même genre, ainsi que cela se pratique dans la méthode de division (cf. *Phèdre* 265a, c sqq.). Le premier de ces couples est celui où le Multiple s'oppose à l'Un. Excluant le Multiple, l'Un exclura donc le morcellement en parties et, de même, l'assemblage des parties en un tout qui aurait un milieu entre des limites terminales. Il n'exclut pas seulement, ce qui est trop évident, un contenant où il serait; mais il ne peut, sans se supprimer en se dédoublant, être à lui-même son contenant et son contenu. Il exclut encore le changement, qui le ferait autre que soi; aussi bien que le mouvement, qui le porterait, lui qui n'a pas de lieu, en un autre lieu, ou celui qui le ferait tourner, lui qui n'a pas de milieu, à l'entour d'un centre! Étant seul, il ne peut être non plus ni semblable ou dissemblable, ni égal ou inégal. Le concevoir dans le temps n'est pas moins impossible que, tout à l'heure, de le concevoir dans l'espace: alors en effet non seulement il deviendrait, c'est-à-dire serait autre que soi, mais il n'aurait même pas d'existence, puisque exister dans le temps c'est devenir et changer. Enfin on ne peut même pas dire qu'il est, puisqu'il suffit de le poser pour être contraint de lui refuser toute participation à une catégorie quelconque, pour rendre impossible quelque attribution ou relation que ce soient, qui en effet seraient négation totale ou partielle du sujet posé. Il résulte donc de la position, sans plus, de l'Un en tant qu'un, qu'il n'est connaissable d'aucune façon, qu'il est impensable et ineffable.

Recommençons l'épreuve, mais cette fois en accordant l'être à l'Un: c'est la 2e hypothèse (142b sqq.). Le résultat pour l'Un de cette position nouvelle sera en apparence l'inverse du résultat de la première: il y aura en effet pour l'Un, à partir de l'être, des participations et des attributions. Cependant chacune de ces attributions sera contredite aussitôt par une attribution contraire qui n'est [pas] moins légitime, et toutes les participations où l'on engagera l'Un s'annuleront ainsi elles-mêmes; si bien qu'en fin de compte on aura remplacé une négation radicale par une radicale confusion. Tout d'abord, en lui joignant l'être, c'est-à-dire une seconde chose autre que lui, nous en faisons une relation et un tout; ainsi, chaque fois que nous déterminerons son être de telle ou telle façon, nous aurons fait de l'Unité une semblable dualité; il y aura donc autant qu'on voudra de tels couples. Mais qui dit couple dit deux fois un; or, si du couple on extrait pour la lui joindre une des unités, on obtient trois fois un; voici dès lors le nombre qui apparaît, la suite infinie des nombres et toutes leurs variétés; ainsi l'Un n'aura eu qu'à recevoir l'être pour se multiplier du coup sans limite. Comment toutefois serait-il sans limite, puisqu'en lui on a reconnu un tout? Comme tout il est donc en lui-même et, par conséquent, immobile; et en même

temps, en tant qu'il est présent en chacune de ses parties, il est au contraire séparé de lui-même et mobile, puisqu'il circule de l'une à l'autre. De la sorte il unit en lui des attributs qui se nient mutuellement, à la fois par conséquent identique à soi et à tout ce qui est autre que lui, différent de lui-même et du reste. Bien plus, à cette étrange union il faut un temps nul; car, si elle devait durer si peu que ce fût, ce serait alors le différent comme tel qui serait dans l'identique, et réciproquement! Nouvelle difficulté: si l'Un est à titre de tout, il est en contact avec lui-même; et c'est avec ses parties, s'il est au titre de chacune. Mais les deux sont impossibles: comment d'une part y aurait-il contact, là où il n'y a pas deux contigus localement distincts? et comment d'autre part, le nombre étant capable de se dépasser toujours, n'y aurait-il pas toujours un au-delà du dernier contact, que l'on aura supposé, de l'Un avec ses parties? Pareillement il est aussi impossible à l'Un d'être égal que d'être inégal, à lui-même comme au reste: dans le premier cas, en tant que terme d'une égalité dont tout le reste est l'autre terme, il est ainsi plus petit que soi, et plus grand, puisque cet autre terme est en effet une pluralité infinie; dans le second cas l'absurdité n'est pas moindre, car il y a une sorte de réciprocité dans l'immanence entre l'Un-être et tout le reste, de sorte que celui-ci ne peut pas plus être inégal à l'Un que l'Un à lui-même. De ces considérations spatiales ou quantitatives, passons au point de vue du temps: si le présent de l'être de l'Un est entre un passé et un avenir, alors l'Un, si on l'envisage dans son passé, sera plus jeune que soi, et plus vieux s'il dépasse au contraire son présent; qu'on repousse de pareilles absurdités, on tombe aussitôt dans cette autre, que l'Un sera dans un présent qui, étant hors du devenir, est hors du temps! Et ce serait bien pis encore si l'on considérait le rapport de succession dans tout ce que l'Un est et qui est autre que lui: deux variables y oscillent perpétuellement en sens inverse l'une de l'autre, si bien que l'Un vieillit en devenant plus jeune et rajeunit en devenant plus vieux! Ainsi donc, ayant conféré l'être à l'Un, nous avons été obligés pour parler de celui-ci de confondre tous les points de vue, celui de la sensation, celui de l'opinion, celui de la science; nous nous sommes enfermés dans un réseau serré de contradictions.

Arrivé à ce point, l'examen marque un temps d'arrêt, qu'on emploie à réfléchir sur la notion de changement: c'est la 3e hypothèse (155e sqq.), position hors série, celle qui justement, on l'a vu, n'était pas comprise dans le schéma initial. Si l'Un auquel l'être est attribué est multiple aussi bien que un et n'est, par conséquent, pas plus celui-ci que celui-là; s'il participe à l'être, sans pourtant y participer, attendu que devenir c'est n'être plus et n'être pas encore, on doit en conséquence se demander à quel moment se fera ce passage de l'un à l'autre des opposés. Ce ne peut être, ni dans le même temps et pendant que l'Un est immobile, puisque alors il ne change pas; ni pendant qu'il se meut et qu'alors il est en train seulement de changer. Ce doit donc être dans une sorte d'entre-deux du temps, dans un terme qui, sans être un temps, appartient néanmoins au temps, autrement dit dans l'instant. Ainsi, tandis que d'une part le changement

ne se comprend pas sans une discontinuité qui en oppose les termes et dans laquelle il n'y a point de changement, en revanche il se présente comme une continuité, sous les aspects divers de la génération et de la corruption, de l'association et de la dissociation, de l'assimilation et de la désassimilation, de l'accroissement, du décroissement et de l'égalisation, etc.

Après cette pause, le mouvement rythmé des hypothèses reprend. Si l'Un participe à l'être, on se demande, et d'abord positivement, ce qui en résulte pour tout ce qui est autre que l'Un. Cette position, celle de la 4e hypothèse (157b sqq.), est d'une importance décisive: elle va en effet faire apparaître sous un jour tout nouveau cette notion de relation, qui était niée par la première hypothèse et qui, dans la seconde, aboutissait à un chaos; maintenant on va découvrir en elle une solidarité définie. — Ce qui n'est pas l'Un est autre que un; mais ce n'est pas à dire qu'il en soit une négation totale. Ce qui n'est pas l'Un est en effet des parties; mais celles-ci n'existent que comme parties d'un tout; ce sont donc les parties d'une unité et non celles d'une pluralité, car elles seraient alors toujours parties d'elles-mêmes sans être jamais une partie singulière. Ainsi il y a une double participation à l'Un: celle de chaque partie envisagée individuellement, celle du tout que forme celle-ci jointe aux autres. Cette double participation à l'Un ne signifie pas cependant identité avec lui; elle signifie au contraire multiplicité et même multiplicité illimitée. Mais justement la communauté de cette multiplicité, et avec elle-même et avec l'Un, voilà ce qui fonde une limitation réciproque: l'illimité, qui est étranger à l'Un, se limite du fait qu'il participe à la «forme» de l'Un, à la fois par chaque partie-une et par le tout-un. Il s'ensuit encore que, si dans tout l'en-dehors de l'Un il y a similitude en tant que par soi c'est un illimité, et par contre dissimilitude en tant que c'est un illimité qui se limite, du moins n'y a-t-il plus similitude et dissimilitude *sous le même rapport*. Au lieu de signifier négation radicale, la notion d'Autre opère *la liaison* entre la forme à laquelle l'être appartient et ce à quoi cette forme fait défaut. Ainsi se précise en se généralisant une doctrine de l'attribution qui déjà se faisait jour dans le *Phédon* (103c sqq.; cf. *supra,* IV, I): l'un et le multiple ne s'excluent pas; ni *telle* «forme» et ce qui est autre qu'elle; ni *la* «forme» et ce qui lui est étranger; pas davantage l'aspect qualitatif des choses tel qu'il est représenté par la forme et leur aspect quantitatif. Entre ces opposés il y a une solidarité indissoluble; il ne s'agit que de savoir comment elle se définit et quelle en est la loi.

Au surplus, pour confirmer ces résultats positifs concernant tout l'autre que l'Un, il suffira d'envisager maintenant, dans une 5e hypothèse (159b sqq.), les conséquences *négatives* auxquelles cet Autre est exposé, dès lors que l'être est

attribué à l'Un[24]. Or, supposons que l'Un soit exclu de tout le reste et tout le reste exclu de l'Un, supposons que, au lieu d'être liés par un intermédiaire, ils soient tous deux séparés l'un de l'autre; on serait alors contraint d'appliquer à *ce qui n'est pas* l'Un toutes ces négations qui, dans la première hypothèse, découlaient pour lui de ce qu'il était posé tout seul et à part de quoi que ce fût. Radicalement séparés de l'Un, les Autres ne seront ni parties ni touts, ni semblables ni dissemblables, ni identiques ni différents, ni mobiles ni immobiles, ni engendrés ni détruits, ni inégaux. Ainsi l'Un qui a reçu l'être est toutes choses, et en même temps, aussi bien par rapport à lui que par rapport au reste, il n'est même pas un, n'étant l'unité de rien: c'est donc, semble-t-il, une sorte d'infini en face d'un autre infini.

Les quatre hypothèses suivantes correspondent respectivement aux positions de la seconde, de la première, de la quatrième et de la cinquième. Mais maintenant on pose que l'Un *n'est pas*. — On commence par entendre ce «n'est pas», dans la 6e hypothèse (160b sqq.), en un sens tel que la négation porte sur une nature que l'on connaît pour distincte de toute autre: c'est dire qu'alors on connaît l'Un, non pas en tant que non-un, mais en tant que non-être de l'Un. Or, en disant par là qu'il n'y a pas participation de l'Un à l'être, on ne lui en confère pas moins quantité d'attributs ou de participations. Car, s'il est semblable à soi, il n'est pas moins évident que, n'étant pas, il est différent des autres, qui sont. Il leur est inégal; ce qui, impliquant du grand et du petit, oblige à admettre entre ces derniers un intermédiaire, l'égal, auquel l'Un devra nécessairement participer. Bien plus, s'il est vrai, c'est-à-dire réel, qu'il ne soit pas, son non-être même est une sorte d'être! Or, tout cela suppose pour lui passage de son non-être à une certaine manière d'être, donc changement et mouvement; mais d'autre part, puisqu'il n'y a point de lieu où, n'étant pas, il soit, ni d'où il vienne, ni où il irait, il faut qu'il soit immobile. Ainsi, il s'altère et devient autre sans s'altérer; il devient sans devenir.

On admettait tout à l'heure que ce «n'est pas», que l'on dit de l'Un, se disait *relativement* à un autre sens, où l'on dit qu'il «est». Entendons-le maintenant avec toute l'indistinction ou *la simplicité* possibles, et comme «absence d'essence». La négation absolue de l'Un, dans cette 7e hypothèse (163b sqq.), aura pour lui les mêmes conséquences négatives que l'affirmation absolue de l'Un dans la première hypothèse: il ne pourra recevoir aucune de ces attributions ou déterminations qui ont été envisagées d'autre part. Par suite, cet Un, qui n'est pas un, ne sera l'objet d'aucune sorte de connaissance quelle qu'elle soit, ni sensation, ni opinion, ni science.

---

[24] La formule est la même que dans la 2e et dans la 4e hypothèse, autre que dans la 1re. Il n'est donc pas légitime, semble-t-il, avec M. Diès (cf. *supra,* II) et avec M. Wahl (cf. *infra,* V, V), de trouver ici un développement de la 1re hypothèse (cf. Bibliographie)

Ces deux dernières hypothèses vont enfin être envisagées, dans le même ordre, par rapport aux conséquences qui s'ensuivent pour tout ce qui est autre que l'Un. La 8e hypothèse (164b sqq.) montre que ces Autres que l'Un ne peuvent être autres à l'égard d'un terme dont on a posé qu'il n'est pas; ce sera donc entre eux qu'ils sont autres. Mais ce ne peut être alors, ni selon l'unité de la partie, ni selon l'unité du tout: ainsi chaque «masse» n'aura que l'apparence de l'individualité; si petite qu'on la suppose, elle est en réalité multiplicité et grandeur sans limite. Avec d'autres «masses» elle a l'apparence de faire un nombre, sans pourtant en faire un, en raison de cette illimitation intrinsèque. Les «masses» auront l'air de se ressembler, et, à l'analyse, elles se révéleront différentes. Elles auront l'air de se toucher, et seront séparées d'elles-mêmes. Une pluralité qui n'est que pluralité, sans unité; une pluralité qui est sans nombre et dont la diversité est irréductible, c'est ce flot mouvant et perfide des apparences, sur lequel est ballottée sans trêve une opinion qui ne sait, ni où elle va, ni où se fixer. Il y a des phénomènes, mais il n'y a plus que cela.

Dans la 9e et dernière hypothèse (165e à la fin du dialogue) on se demande, l'Un étant cette fois l'objet d'une négation simple et absolue comme dans la 7e hypothèse, ce qui en résulte pour tout ce qui est autre que l'Un: rien que des négations pareillement absolues. La première de toutes est celle de la pluralité. Or, en disparaissant comme telle, elle entraîne avec elle dans le néant cette infinité d'apparences, dont elle est par elle-même la condition. Il n'y a pas plus de phénomènes que de réalité, pas plus d'opinion que de vérité.

Les derniers mots de Parménide, au moment où il achève de jouer très laborieusement ce jeu logique, sont, peut-on dire, pour déclarer partie nulle: «Que l'Un soit ou qu'il ne soit pas, lui-même aussi bien que les Autres, à la fois chacun par rapport à chacun et dans leur mutuel rapport, ils sont tout et aussi bien ne sont rien, ils ont l'apparence d'être tout et ils n'en ont pas l'apparence.» C'est donc dans un nihilisme sans issue que finit par sombrer l'Éléatisme, aussitôt qu'il fait sur lui-même l'épreuve de sa propre dialectique. Peut-être même, en conduisant à ce résultat son examen de la doctrine, Platon se souvient-il de l'entreprise sophistique, plus radicale encore, de Gorgias dans son livre *Sur l'être*. À vrai dire, le Parménide du dialogue, en variant l'épreuve comme il le fait, n'atteint pas seulement le vrai Parménide, celui du poème; il atteint aussi toutes les autres solutions entre lesquelles s'est partagée la pensée des philosophes présocratiques: la pluralité pure et la mobilité universelle d'Héraclite; la divisibilité finie, ou au contraire infinie, de particules en nombre infini de Démocrite ou d'Anaxagore; l'unité, créatrice de multiplicité par une juxtaposition spatiale, autrement dit par un contact, des Pythagoriciens, tout cela est passé au crible. Et cette participation elle-même, où le Socrate du *Phédon* (100de) apercevait la sécurité définitive, n'y échappe pas: elle se retrouve, çà et là au cours de l'examen, en face d'objections qui lui avaient été ouvertement adressées dans la première partie du dialogue. Bref le terrain sur lequel se meut

la recherche a été exploré dans *toutes* les directions, et l'on sait maintenant qu'elle s'y agitera sans fin et vainement, fermant devant elle toutes les issues — à moins pourtant que, instruit des raisons qui ont fait échouer les tentatives antérieures, on ne réussisse à découvrir une issue à laquelle personne n'avait songé.

Ce n'en est pas moins à l'Éléatisme que Platon a voulu donner le droit de tâter ainsi le terrain de tous côtés et de faire la leçon aux autres doctrines. Mais c'est justement pour le contraindre à confesser que *pour lui-même* il n'y a de salut qu'à la condition de se désavouer partiellement, en se transformant. Telle est la signification de cette nouveauté, dans le *Sophiste* et dans le *Politique*, de la substitution à Socrate, comme protagoniste, d'un «Étranger d'Élée»: ce n'est point, parmi les disputeurs de Mégare, un «dieu de la réfutation»; mais c'est un Éléate qui osera cependant porter sur la doctrine de Parménide, après l'avoir mise à l'épreuve, une main parricide et qui acceptera d'être un hérétique (*Soph.* début et 241d sqq.; cf. 237a). L'hérésie toutefois n'est pas de ce côté seulement: elle existe aussi par rapport au Platon d'avant la crise que sa conscience vient de traverser. Cesser de confier à Socrate l'exposé de sa doctrine et prendre comme porte-parole de celle-ci un demi-renégat de l'Éléatisme, c'est pour Platon un moyen de suggérer, et qu'elle cherchera pareillement son salut dans une transformation, et qu'un Éléatisme nouveau y doit collaborer. Pour cela il devra s'élargir, renoncer à entendre en un sens *absolu* le principe de contradiction, briser avec cette logique réalistique et en quelque sorte spatiale qui est commune, et au Parménide historique du poème, et à celui de la fiction tandis qu'il joue le «jeu laborieux». En donnant au contraire au principe de contradiction une signification *relative*, on pourra satisfaire le vœu de Socrate (*Parm*. 129e sq.): on montrera que les entrelacements d'opposés qui, dans le réalisme du sensible, signifient confusion et contradiction, appellent dans l'ordre des «formes» intelligibles un autre réalisme où ces confusions et ces contradictions s'effacent. Et elles s'effacent parce qu'on a spécifié ces oppositions, ou du moins les plus importantes; parce qu'on a reconnu quelle solidarité rationnelle fonde, aussi bien l'union de leurs termes que leur incompatibilité; parce qu'on a déterminé parmi toutes ces relations un ordre de subordination.

Qu'on appelle cela un réalisme ou un idéalisme, peu importe: après le *Parménide* la doctrine des «Formes» ou des «Idées» est une logique constructive et synthétique qui, au lieu d'exclure toute une portion du réel et d'exténuer autant qu'elle le peut ce qui en reste, travaille au contraire à discerner dans ce qui lui semble rebelle à ses prises ce qu'elle pourra réduire à des éléments intelligibles et à des rapports pareillement intelligibles. Ainsi, en parallèle à cet élargissement qui avait été réclamé de l'Éléatisme, voici que le cadre étroit de la première théorie des Idées éclate sous la poussée d'une conception élargie de la participation, qui a précisé en les coordonnant certains

pressentiments de ce qu'il y avait encore dans cette première théorie d'indéterminé et d'équivoque. Un relativisme ontologique, voilà en somme ce dont le *Parménide* a établi la nécessité, ce dont il a tracé le plan pour les dialogues futurs: le *Sophiste* avec le *Politique*, et le *Philèbe*. Mais dans celui-ci le protagoniste n'est plus l'Étranger d'Élée, c'est de nouveau Socrate; comme pour marquer que, si la pensée a évolué en fonction d'un renouvellement critique de l'Éléatisme, ce n'en est pas moins à la tradition socratique qu'elle demeure attachée.

III

Après cette étude du *Parménide*, nous délaisserons pour un temps les exposés mêmes de Platon. Les dialogues qu'on vient de nommer et auxquels il sert de prélude ne peuvent en effet être compris sans une analyse préalable de l'exposition, assurément bien sommaire et souvent fort obscure, qu'a donnée Aristote de ce qu'il appelle «les doctrines non écrites», autrement dit les leçons de Platon à l'intérieur de son École (surtout *Métaph*. A 6, 9; M. 4, 5, 8 sq.; N et *De l'âme* I 3). Or, l'époque à laquelle Aristote a dû les entendre, où il rédigea même, dit-on, les fameuses leçons *Sur le Bien*, est justement celle où Platon a composé les dialogues auxquels nous avons maintenant affaire. S'ils nous semblent parfois si énigmatiques, ne serait-ce pas que Platon les a destinés à ces auditeurs de son enseignement? À leur égard, il pouvait se contenter d'allusions rapides, de formules dont le sens leur était familier, et rattacher ainsi aux principes de la doctrine l'examen de tel problème particulier, en donnant à cet examen tout le développement que pourraient exiger des discussions antérieures, à l'intérieur ou en dehors de l'École. Grâce au témoignage d'Aristote on est en état de déceler ces allusions, de donner à ces formules un sens défini. Sans doute est-il probable qu'Aristote a eu parfois en vue les Platoniciens de son temps, et spécialement Xénocrate, chef de l'Académie en même temps que lui, du Lycée. Cependant il nomme Platon lui-même assez souvent pour qu'on soit autorisé à chercher dans son témoignage un schéma suffisamment exact de la dernière philosophie de celui-ci. À la vérité, si cette dernière philosophie est, au moins dans l'expression, assez différente de celle du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République* pour qu'on ait pu jadis suspecter l'authenticité aussi bien du *Parménide* que des dialogues qui en sont le prolongement, ce n'est pas une raison de croire qu'elle brise avec le passé: l'unité de la pensée platonicienne est une unité vivante; elle se conserve en se transformant et en revêtant de nouveaux aspects. C'est au reste ce que montre à souhait l'exposition d'Aristote.

Tout d'abord, elle explique d'une façon très satisfaisante la genèse et le développement de la théorie des Idées, en insistant sur l'influence persistante de l'Héraclitéen Cratyle, le premier maître de Platon: la conception du devenir incessant des choses sensibles n'a en effet jamais été abandonnée par lui. Mais de Socrate il a appris que, seule, la définition universelle est la base d'un savoir

authentique. Or il n'a pas pensé qu'elle pût exister dans ce qui change incessamment. Il y a donc des réalités universelles, permanentes, intelligibles, *à part de* ce qui est individuel, changeant, sensible: sans quoi il n'y aurait pas de science. Ces réalités, ce sont les «Idées» ou les «Formes». Elles jouent en effet à l'égard des choses sensibles le rôle de principes déterminants, tandis que celui de principe matériel appartient à «l'Infini» (*apeïron*).

Mais, à leur tour, ces «Idées» sont des réalités composées où s'unissent un principe matériel qui est le même que celui des choses sensibles et un autre principe formel, l'Un, identique à l'Être et au Bien, et peut-être nommé aussi l'Égal. Or ces deux principes, par leur union, ne constituent pas seulement les Idées proprement dites, mais aussi ce que Platon appelait les Nombres-Idées. Il y a en effet trois sortes de nombres: les nombres sensibles, dépourvus de toute réalité intrinsèque; les nombres mathématiques, dont chacun sans doute a son essence puisqu'il peut être défini, mais une essence qui se répète à un nombre indéfini d'exemplaires; enfin ces Nombres-Idées, dont l'essence est au contraire individuelle et numériquement une. Ce sont (comme déjà le suggérait le *Phédon*) de véritables substances, dont chacune a sa réalité propre: il n'y a qu'un seul trois en soi, ou Triade première, un seul quatre en soi ou Tétrade première, etc. Tandis que, dans un nombre mathématique, une unité ne diffère en rien d'une autre et qu'elles peuvent ainsi, par addition, soustraction ou division, donner lieu à toutes les combinaisons qu'on veut, il n'en est pas de même pour les unités du nombre idéal: en un sens, à l'intérieur de chacun d'eux, elles constituent bien une somme, mais elles ne sauraient s'additionner de l'un à l'autre, étant de toute façon inséparables de la substance qu'elles constituent; aussi ces nombres sont-ils appelés «incomposés» ou «inadditionnables entre eux». Ce sont donc des nombres qui ne sont pas des nombres, des ensembles *quantitatifs* dont chacun a une «forme» *qualitativement* définie et d'une façon invariable. — Au-dessous de ces Nombres-Idées Platon admettait des grandeurs pareillement idéales, dont le rapport à celles de la géométrie était le même que des nombres idéaux à l'égard des nombres arithmétiques: elles sont «indivisibles», tout comme les autres étaient «incomposés». — Enfin, puisque ces «Idées» de nombres ou de figures sont des réalités qualitativement déterminées, dont le rôle à l'égard des objets de l'arithmétique et de la géométrie est analogue à celui des «Idées» proprement dites à l'égard des choses sensibles, il ne doit pas en exister plus qu'il ne faut pour rendre compte de ceux-ci. La série des nombres idéaux, qui commence au Deux en soi (puisque l'Un n'est pas un nombre mais le principe du nombre), s'arrêtera à la Décade. La série des grandeurs idéales, qui commence à la Ligne en soi (puisque le point n'est qu'une «fiction géométrique» destinée à symboliser l'Un), s'arrêtera, après le Triangle, la plus simple des surfaces, au Tétraèdre, qui est le plus simple des solides. Cette seconde série est d'ailleurs décadique comme l'était la précédente: on obtient dix en effet, lorsqu'on additionne le nombre de la Ligne, qui est deux,

avec le nombre du Triangle, qui est trois, et celui du Tétraèdre, qui est quatre, enfin avec le point ou l'unité.

La génération des nombres idéaux à partir de l'Un et de l'Infini n'est pas expliquée clairement par Aristote. Toutefois il n'est pas douteux qu'en ce qui les concerne l'Infini est plus spécialement une puissance, qui jamais ne s'achève, de duplication ou de dédoublement, la perpétuelle oscillation de l'excès et du défaut au-delà ou en deçà de la limite; bref, ce double Infini que Platon appelait «le Grand et Petit», ou «Dyade indéfinie», ou encore «la Dyade de l'Inégal». Mais, si l'Un est la même chose que l'Égal, il agira sur cette puissance, il en stabilisera la mobilité, il la déterminera en la mesurant, il en fera une réalité définie par un nombre. Corrélativement, le principe matériel des Grandeurs idéales est un couple approprié d'opposés: le Long et Court, le Large et Étroit, le Haut et Bas. Malgré les différentes dénominations dont on l'affecte, cette matière est donc toujours un infini, et qui n'est pas autre pour les réalités idéales et pour les réalités sensibles: pour celles-ci comme pour celles-là, c'est par conséquent une «matière *incorporelle*». Peut-être est-ce à Platon que pense Aristote, quand il parle de ceux qui, dans la Décade, ont introduit «le Vide et le Mouvement»: Eudème, le disciple d'Aristote, assure en effet (dans Simplicius, *Phys*. 431, 6 sqq. Diels) que selon Platon le Mouvement était la même chose que le Grand et Petit, le Non-uniforme et le Non-être. En tout cas, Aristote lui-même déclare positivement (*Phys*. IV 2, 209b, II sqq.) que ce qui est appelé par Platon dans le *Timée* le «réceptacle» ou «l'emplacement» (voir *infra,* V, IV), dans son enseignement il le nommait «le Grand et Petit», de telle façon, ajoute-t-il (*ibid*., 209b, 33 sqq.), que l'espace est dans les Idées quoique les Idées ne soient pas dans l'espace. L'existence de ce non-être lui semblait en effet, au même titre que celle d'un non-être du Faux, indispensable pour rendre compte de la pluralité des choses et de la variété de leurs aspects: autrement, disait-il, tous les êtres ne seraient qu'un seul être comme le voulait Parménide, et il n'y aurait ni apparences ni diversité.

Enfin, d'après Aristote (*De l'âme* I 2, 404b, 16 sqq.; 3, 406b, 26 sqq.), Platon enseignait que de l'Un s'appliquant à la Longueur, à la Largeur et à la Profondeur premières provient «le Vivant en soi», qui est vraisemblablement le monde des réalités idéales. D'autre part, puisque toutes choses, étant faites d'Infini et d'Un, d'illimité et de limite, sont constituées d'une manière *analogue*, puisqu'en outre la connaissance est identique à son objet, il s'ensuit que les modes divers de la connaissance pourront à leur tour être symbolisés mathématiquement: le symbole de la science sera deux, le nombre de la ligne, parce que la science va son chemin droit au vrai; celui de l'opinion sera trois, le nombre de la surface élémentaire, le triangle, car l'opinion se partage entre le faux et le vrai et va de l'un à l'autre; quatre enfin, qui est le nombre du plus simple des solides, le tétraèdre régulier ou pyramide, fait de quatre triangles, symbolisera la sensation, dont les objets sont en effet des corps. Comme

cependant le plus élevé de ces modes est encore une dualité puisqu'il est discursion, il faut qu'il y ait au-dessus l'unité de l'intellection immédiate, principe de détermination à l'égard de toute connaissance: une nouvelle série décadique apparaît donc ainsi. Au reste, ces doctrines de l'enseignement oral sont expressément mises en relation par Aristote avec l'exposé du *Timée* sur la constitution de l'Âme du monde. Celle-ci est en effet, dit-il, constituée de telle sorte qu'elle ait un sens naturel de l'harmonie et qu'elle soit capable, par ses mouvements harmonieux, de régler les révolutions célestes. Est-ce l'Âme du monde, est-ce la nôtre, qui était appelée «le lieu des Idées» (*De l'âme* III 4, 429a, 27)? Peu importe, c'est l'Âme; et ce qu'il faut surtout noter, c'est qu'ainsi elle est à la fois intellective et motrice. Car l'Âme, étant ce qui se meut par soi, est principe du mouvement pour tout le reste. Il s'ensuit que l'âme, comme moteur, est inséparable de ce qu'elle meut, fût-ce seulement elle-même, et que par conséquent elle n'est pas étrangère à la grandeur et à la divisibilité corporelle.

Ce sur quoi le témoignage d'Aristote semble ne laisser aucun doute, c'est que les nouveautés dont il nous parle n'effacent pas les traits essentiels du Platonisme classique. Les Idées, on l'a vu, ne sont pas abandonnées. Pareillement le Bien reste un terme dominateur. Mais n'est-il que l'autre nom de l'Un? C'est ce qui résulterait du passage souvent cité où Aristoxène de Tarente peignait la déception de ceux qui, venus pour entendre les leçons de Platon sur le Bien, s'étonnaient qu'à ce sujet il ne leur parlât que de mathématiques et d'astronomie! Peut-être est-ce d'ailleurs la même conception du Bien que reflète Aristote, quand il dit que, d'après Platon, le Bien est l'attribut de l'Un, tandis que le Mal est celui de la matière. Mais, quand le Bien est, en tant qu'ordre, présenté par lui comme un effet de l'action de l'Un, c'est celui-ci qui passe au premier rang. Il y a toutefois un point qu'il serait plus intéressant d'éclaircir: par quelles raisons Platon a-t-il été conduit à constituer sa mathématique idéale en classe distincte, et des Idées proprement dites, et des objets propres de la mathématique? Quelle est la place de cette classe dans la hiérarchie des objets du savoir? — À la première question répondrait cette assertion d'Aristote (*Éth. Nic*. I 4, 1096a, 17 sqq.), que Platon n'admettait pas d'Idées des choses dans lesquelles il y a de l'Avant et de l'Après. Or tels sont justement les nombres et les figures. Il n'y a donc pas d'Idée *du* nombre ni de *la figure*. Par contre, les diverses façons dont les uns et les autres se constituent se laissent réduire à certains types définis, et c'est de chacun de ces *types de constitution* qu'il y aura Idée. L'objet technique des mathématiques prend ainsi la place moyenne que nous lui avons par ailleurs reconnue (cf. *supra,* IV, I), entre les Idées et les phénomènes; mais, du même coup, s'introduit dans la sphère des Idées un ordre mathématique entièrement original.

La seconde question est beaucoup plus délicate et, dans la réponse qu'on y fera, plus grande encore la part de la conjecture. Est-ce sur le plan même des

Idées qu'il faut placer ce nouvel ordre mathématique et de telle sorte que les Idées deviennent l'archétype des mathématiques abstraites? Est-ce au-dessus des Idées? Peut-être l'ambiguïté, à cet égard, des textes d'Aristote serait-elle levée par un témoignage de Théophraste dans sa *Métaphysique* (fr. XII 13 Wimmer; 6b, 11 sqq. Ross et Fobes): d'après Platon, dit-il, ce qui, à partir des principes, vient en premier dans la hiérarchie des êtres, ce sont les Nombres et ensuite les Idées[25]. Ainsi se continuerait une doctrine qui déjà se dessinait à la fin du livre VI de la *République* et dans l'allégorie de la caverne. Les choses de l'expérience, dirait-on, sont *des composés* qui se présentent confusément à la sensation. Or, le moyen qui s'offre le plus immédiatement à la pensée réfléchie pour débrouiller cette confusion, c'est d'y reconnaître des proportions numériques et des configurations géométriques. Mais ce n'est pas assez d'en avoir déterminé les quantités et les figures. Pour expliquer la nature de ces composés, c'est-à-dire toutes les qualités dont *l'assemblage* cohérent les fait *tels* êtres et *telles* choses, on devra en appeler à une autre source d'intelligibilité: celle-ci est qualitative et elle est constituée par ces natures permanentes, types de qualités et d'êtres, que sont justement les Idées. Si maintenant les Idées sont à leur tour conçues *comme des composés*, comme des relations dont la spécification signifie telle «mesure» définie de l'Infini, cet aspect de la spécification appelle à son tour une nouvelle mathématique. En celle-ci toutefois la qualité s'unira à la quantité, afin de satisfaire à la double nécessité qui, dans le fond, n'en fait qu'une, de la spécification et de la mesure: ses objets seront donc des «formes» ou des natures, les formes essentielles de la proportion et de la configuration; ce seront les schèmes combinatoires élémentaires. Si donc de telles formes, au lieu de servir d'archétypes aux premières réalités composées qui sont issues des principes, savoir les Idées, leur étaient au contraire subordonnées, l'édifice perdrait alors, semble-t-il, cet équilibre que Platon paraît avoir toujours cherché.

Il pouvait croire en outre avoir de la sorte donné à sa doctrine le moyen de se défendre contre des objections dont le *Parménide* porte déjà la trace et qu'on retrouve dans la critique d'Aristote: si les Idées ne sont qu'une transfiguration du sensible, elles le redoublent inutilement, en se bornant à l'exténuer. La prétention d'intelligibilité demeure sans droit, tant que l'intelligible n'est pas défini en termes qui soient eux-mêmes intelligibles; tant qu'il n'est pas rattaché à des principes qui en rendent raison et, en même temps, de tout ce qui en dépend; tant que la hiérarchie qu'on y a reconnue n'est pas réglée par un ordre supérieur de combinaison. Voilà ce qu'en somme Platon pouvait espérer de ces spéculations sur lesquelles nous renseigne Aristote et qu'on a si justement appelées «métamathématiques». Ce qu'elles doivent au Pythagorisme est peut-être plus secondaire qu'on ne le dit souvent. En réalité, c'est la réflexion critique sur l'Éléatisme qui est, comme le montrent le *Parménide* et même le *Théétète*, à

---

[25] Contre cette interprétation, cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, p. LXVII sqq., et l'édition citée de la *Métaphysique* de Théophraste, p. 58.

l'origine de la réforme: contre lui il s'agit de sauvegarder la multiplicité et le devenir, l'apparence et l'erreur; autrement dit, de faire à l'Héraclitéisme sa part tout en demeurant socratique. Or, cela ne pouvait se faire qu'en dépouillant la multiplicité et le devenir de leur irrationalité brutale, pour les introduire sous une forme rationnelle dans la sphère même de l'intelligibilité. Si ces vues, fondées sur le témoignage d'Aristote, permettent d'interpréter les indications des derniers dialogues, ce sera pour elles la meilleure des vérifications.

IV

Commençons par le *Sophiste*, qui se donne explicitement pour une suite du *Théétète*. On a déjà vu comment la détermination du faux-semblant et de l'erreur, abordée dans ce dernier dialogue, était résolue par l'autre en des termes qui comportent une conception nouvelle de la dialectique. Envisageons à présent pour elle-même toute la doctrine de l'Être à laquelle est liée cette solution. — Les embarras sont inextricables, auxquels s'exposent pareillement tous ceux qui ont prétendu définir l'Être: partisans du Multiple absolu, c'est-à-dire sans unité, ou de l'Un absolu c'est-à-dire sans multiplicité; et tout aussi bien ceux qui se sont efforcés de les concilier, ou d'autres encore. Donc, s'il est difficile de concevoir ce que c'est que le Non-être, il ne l'est pas moins de comprendre ce qu'est l'Être. Ou bien c'est un pur indéterminé dont on devra nier tout le reste, le mouvement par exemple aussi bien que le repos, car autrement il perdrait son indétermination; ou bien il est déchiré par le conflit des déterminations contraires, de sorte qu'on en peut tout affirmer, et par exemple qu'il est à la fois immobile et mû: ce que justement nous faisons, au grand scandale de certains qui y trouvent prétexte à mettre en cause la légitimité du jugement, quand d'un seul et même sujet nous déclarons qu'il est ceci et aussi cela, et encore quantité d'autres choses. Nous voilà donc, à propos de l'Être, replacés en face de l'alternative qui, dans le *Parménide*, ne concernait que l'Un. Aussi devons-nous examiner le problème dans toute son ampleur et expliquer comment, en vérité, Être et Non-être sont inséparables l'un de l'autre (242c sqq., 249d sqq.; cf. 237c).

Il s'agit, dit Platon, de prendre parti entre trois thèses. 1° Ou bien aucune essence ne participe d'aucune autre, et entre elles il n'y a pas de «communication» possible. Alors, ni le mouvement ni le repos ne participeront à l'Être, et, du coup, se trouvent renvoyés dos à dos les partisans de la mobilité radicale, les Héraclitéens, et ceux de l'immobilité radicale, les Éléates et les tenants mégariques de l'Éléatisme, avec eux enfin ceux qui, comme Empédocle, font alterner l'un et l'autre. Au surplus, en prétendant que, ou bien ceci, ou bien cela, est absolument étranger à l'Être, on se contredit forcément: on ne reste pas en effet dans l'unité, puisque, pour nier la relation de deux termes, on les met cependant en relation. — 2° Ou bien n'importe quelle essence «communique» avec n'importe laquelle. Mais il en résulte les pires absurdités; car alors le

mouvement, par exemple, est repos et le repos, mouvement. — 3° Ou bien enfin certaines essences «communiqueront» avec telles autres, et certaines, non. L'expérience ne montre-t-elle pas que certaines lettres, certains sons s'accordent avec certains autres, mais non pas avec tous? Or il y a des sciences de telles relations: c'est l'orthographe et c'est la musique. De même il doit y avoir une science de la «communication des genres»: elle enseigne à les diviser de façon à ne pas prendre, dans leur mélange mutuel, ni le même pour un autre, ni un autre pour le même; autrement dit, à travers leurs combinaisons elle enseigne à discerner la nature permanente de chacun et à la respecter (251e sqq.). Cette science est la Dialectique: déterminant les lois de la relation mutuelle des «formes», elle est la science même de l'Être; car ce n'est pas seulement l'être de la réalité empirique qui est constitué par la relation, c'est aussi bien l'être de l'Idée ou de la réalité purement formelle, puisque nous venons de voir Platon fonder sur la première une inférence qui vaut à l'égard de l'autre.

À vouloir considérer toutes les Idées, on ne ferait qu'embrouiller la question. On se contentera donc d'examiner parmi les «genres» ceux qui sont «les plus grands», en commençant par ceux qui ont été précédemment envisagés: l'Être lui-même, le Mouvement et le Repos. Entre ces deux derniers, il n'y a pas de «communication» possible: aucun des deux n'est l'autre. Mais en revanche tous deux, séparément, sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire que chacun d'eux participe à l'Être. De plus, un quelconque de ces trois genres, tout en étant le même que soi, est autre que les deux autres; voilà donc, en outre des trois premiers, deux nouveaux genres: le Même et l'Autre (*tauton, thatéron*). Les cinq genres de l'Être qui viennent d'être ainsi reconnus sont irréductibles. Le Même et l'Autre, tout d'abord, ne se confondent pas avec Mouvement et Repos, car chacun de ces derniers serait alors autre que soi et le même que son contraire; mais ils participent au Même et à l'Autre. En second lieu, si le Même se confondait avec Être, alors Mouvement et Repos, participant tous deux à l'Être, seraient la même chose. Enfin l'Autre ne se confond pas davantage avec Être, car alors l'Être serait autre que lui-même, autre absolument et non pas autre qu'autre chose. Le principe de contradiction n'a donc pas cette valeur absolue que lui conférait l'ontologisme éléatique; si l'Être est relation, le sens de ce principe ne peut être qu'un sens relatif: chaque être se détermine en effet par rapport à d'autres et, comme dit Platon (255e), «la nature de l'Autre... circule à travers toutes les autres». Ainsi par exemple le Mouvement *est*, mais il est autre que l'Être, autre aussi que le Repos et enfin, puisqu'il est le même que soi, autre que tout ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire autre que l'Autre. Voilà comment le non-être pénètre nécessairement toutes les essences, si bien que l'Être lui-même est non-être, en tant qu'il n'est pas tout ce qui, participant de lui, est autre que lui: «en conséquence, dit Platon (256e), pour chacune des formes l'être est beaucoup, mais le non-être est en quantité infinie» (254b-259d). Bref il n'y a d'être et d'unité d'être que par la détermination, c'est-à-dire par une négation

partielle de l'être, et ainsi toute Idée est, comme le disait Aristote, un mixte déterminé d'Un et d'Infini: l'infinité de l'Autre limitée par l'unité du Même.

Toutefois ce n'est pas seulement à l'encontre du radicalisme des Éléates et des Héraclitéens que s'établit cette nouvelle conception de l'Être. Elle se précise d'une façon remarquable en face d'une autre opposition doctrinale, celle qui met aux prises la sauvage rudesse des «Enfants de la terre» et la courtoisie raisonneuse des «Amis des formes» ou des Idées. S'agit-il d'une opposition fictive de points de vue *possibles* sur la question, ou bien d'une réalité historique? La netteté des traits qui peignent les adversaires en présence, la précision technique avec laquelle sont exposées leurs thèses, sont peut-être favorables à la seconde interprétation, sans que pourtant il puisse être question ici de prendre parti entre les identifications qui ont été proposées. Quoi qu'il en soit, les «Enfants de la terre» sont des gens pour qui rien n'existe qui ne soit corps; invisible parfois, il est vrai, ainsi l'âme; sans la crainte du scandale, ils étendraient même leur matérialisme à la pensée et aux vertus: bref, des Stoïciens avant la lettre, moins l'exception déclarée des «Incorporels». Cette réalité soi-disant solide du corps, les «Amis des formes» la réduisent à n'être qu'une poussière de sensation, emportée par le vent du Devenir: à leurs yeux il n'y a rien de réel que des «formes» incorporelles, objets de l'intellect, étrangères au Devenir. Aux uns comme aux autres, Platon oppose une définition de l'Être par la puissance d'agir et de pâtir. Accepter cette définition, ce serait pour les premiers se libérer des difficultés que leur suscite l'invisible corporéité de certaines réalités, dont l'action les force cependant de reconnaître l'existence. Quant aux seconds, ils éviteraient ainsi de faire de leur réalité un nécessaire inconnaissable. Connaître en effet est une action, être connu est une passion. Dès lors, de deux choses l'une: ou bien il n'y a, comme ils le veulent, d'action et de passion que dans le Devenir, et, par suite, l'Être, étant la réalité qui est à part du Devenir, ne peut être objet de connaissance; ou bien, s'il est connu, il pâtit en subissant l'action de la connaissance, il perd ainsi l'immobilité qui lui était attribuée (245e sqq.).

Mais cette immobilité de l'être est un paradoxe intenable: sur le terrain du Socratisme platonicien Parménide devra tendre la main à Héraclite. Comment l'Être «qui est *totalement être*», qui est «à la fois l'être et le tout», pourrait-il ne pas posséder l'intellect? Comment d'autre part posséderait-il l'intellect sans avoir une âme et sans être, par conséquent, un vivant? Or tout cela exclut de lui l'absolue immobilité. Mais ce n'est pas une raison pour se jeter dans une conception diamétralement opposée et condamner ce même être à la mobilité sans trêve; alors, le *Théétète* l'a montré, la connaissance serait pareillement impossible: il n'y aurait, ni en elle, ni dans l'objet, aucune permanence, ni des relations, ni de la modalité (248e-249d). — Ainsi s'opère, dans le plan des Idées, la réconciliation attendue: l'Éléatisme s'y était jalousement barricadé; l'Héraclitéisme y est à son tour introduit. Il ne faut pas que ce monde intelligible

soit un monde mort, que la vie s'arrête au seuil de ce qui est la vérité de l'Être: c'est dans sa totalité que l'Être est un grand vivant, et, dans ce qu'il a de plus vrai, qu'il est un intellect. Qu'on se rappelle les déclarations d'Aristote sur le Vivant-en-soi, sur l'âme indéterminément désignée comme le lieu des Idées, sur les Idées en tant, non que simples possibles, mais en tant que réalités actuelles. En les rapprochant de ce morceau du *Sophiste*, on est incliné à considérer en effet le monde idéal comme un intellect dans lequel chaque pensée est un être ou chaque être une pensée et qui possède vie et activité. Or c'est ainsi précisément que Plotin, interprète de Platon, a conçu sa seconde hypostase.

Entre le *Philèbe* et le *Sophiste* le parallélisme est d'autant plus frappant qu'il y est également question de cinq genres. À vrai dire, par une singularité déconcertante dont on tentera plus tard de chercher la raison, le cinquième n'est pas désigné de façon explicite. Tout ce qui actuellement existe dans l'univers, dit Platon (23b sqq.), peut tout d'abord se répartir selon deux «formes» ou espèces: Limite et Illimité. Mais elles en appellent tout aussitôt une troisième, qui est le Mélange des deux premières. À son tour, celle-ci en suppose une quatrième: la Cause de ce mélange. De l'Illimité relèvent le plus et le moins, le fort et le faible, le trop et le trop peu, bref tout ce qui est oscillation entre deux contraires; ceux-ci, tant que dure l'oscillation, sont donc comme la frange incessamment mobile d'un processus unique. Mais, dès qu'apparaissent «le mesuré» et «le combien», aussitôt le processus cesse d'être indéfini: le plus et le moins étant définis, il s'arrête et se fixe; le voilà *fini*. Ainsi la fonction de la Limite est d'introduire dans l'Infini la mesure et le nombre, et c'est d'elle que procèdent des déterminations telles que égal, double, triple, tout ce qui est rapport d'un nombre à un nombre et d'une mesure à une mesure, aussi bien dans l'ordre de la quantité discontinue que dans celui de la grandeur étendue ou dans celui de l'intensité qualitative; bref tout ce qui est «proportion» et «accord». Et maintenant, cette union de la Limite avec l'Infini produit des «fruits», qui viennent à l'existence et sont des «générations»: c'est tout ce qui est «génération tendant vers l'existence à partir de l'accomplissement des mesures dont la Limite est la condition» (26d). La réalité de l'existence (*ousia*) ne s'oppose donc plus au devenir (*génésis*), sinon comme l'achèvement d'un processus à ce processus en train de s'accomplir: toute existence qui n'est pas celle des principes est «une existence mixte et devenue» (27b). De telles expressions sont remarquables: si de la réalité vraie le devenir n'est plus exclu, du moins sera-ce un devenir qui ne se perpétue pas dans son devenir, mais un devenir qui doit se fixer.

À cette interprétation on ne manquera pas d'objecter que, pour illustrer la théorie, le *Philèbe* n'emprunte ses exemples qu'à l'expérience sensible: la santé, *harmonie* du chaud et du froid; les consonances musicales, *harmonie* du grave et de l'aigu; les saisons *tempérées*; et même, ce dont s'occupe précisément le dialogue, cette conduite *mesurée* qui, en donnant au plaisir et à la science ce qui revient à chacun, doit faire le bonheur de notre vie (cf. *infra,* VI, V). Ainsi fera-t-

il plus loin (53c sqq.), pour expliquer que l'existence est «ce en faveur de quoi a lieu la génération» et que celle-ci se produit toujours «en vue de quelque existence», Mais, comme l'existence à laquelle aspire la génération a été, dans l'énoncé même de la question, définie comme une chose «très auguste» et qui est «en soi et par soi», on ne peut guère douter que les exemples empruntés ensuite à l'expérience aient une valeur purement analogique. N'est-ce pas la même méthode qui, dans le *Sophiste*, servait à Platon pour faire comprendre ce qu'est la «communication des genres»? Au reste, si le domaine du Mixte était uniquement le monde de l'expérience, il faudrait aussi limiter à ce monde les deux principes dont l'union produit ce Mixte. Or leur généralité est manifestement plus grande. L'Illimité est en effet la même chose que l'Autre, qui est le non-être platonicien, et le non-être de l'Autre est répandu, on le sait, parmi toutes les essences. De plus, nous avons appris d'Aristote que les choses sensibles ne sont pas autrement constituées que les intelligibles et que, à quelque stade de l'existence que ce soit, dans l'intelligible ou dans le sensible, il n'y a pas d'être qui ne soit un mixte.

Mais d'autre part rien ne peut venir à l'existence, aucune mixtion ne peut se produire, sans une cause. Notre quatrième genre est donc tout ce qui est «principe efficient» et «artisan» (*démiurge*) du mélange. C'est bien en effet un genre distinct, car toujours la cause précède et l'effet suit; d'où il résulte, selon Platon, que la relation causale est une relation synthétique, l'avènement à l'existence étant une chose distincte de ce qui le produit (27ab). On montre alors quelle étroite parenté unit l'intelligence au genre de la Cause: certains philosophes l'ont bien compris (allusion probable à Anaxagore), contrairement à ceux qui (comme les Atomistes) s'imaginent trouver dans les hasards d'un mécanisme vide d'intelligence une explication suffisante de l'ordre que manifeste l'univers. La démonstration se fait en quatre moments. L'impureté qualitative et la pauvreté quantitative, *en nous*, des éléments dont nous sommes faits exige, *dans le Tout*, l'existence de ces mêmes éléments à l'état absolument pur et en quantité prodigieusement grande. Or, ce n'est pas l'imparfait qui est la source du parfait, mais l'inverse. Donc, si l'assemblage de ces éléments constitue notre corps, un assemblage analogue, mais d'une étendue et d'une valeur incomparablement supérieures, doit constituer le corps de l'univers, et c'est par lui que subsiste le nôtre. Enfin, puisque celui-ci vit par son âme, il ne peut de même tenir cette âme que d'une âme qui fait vivre le corps du Tout, dont elle ordonne et administre avec un art parfait les composants pareillement parfaits. La conclusion est que, étant admis que, dans le Tout, il y a «de l'Infini en abondance et du Fini autant qu'il en faut», il y a une Cause qui s'y applique, se servant du dernier avec sagesse et intelligence pour mettre en œuvre le premier. Mais une intelligence réside nécessairement dans une âme: aussi déclarera-t-on que «dans la nature de Zeus se trouve une âme royale, mais aussi, en vertu de la fonction de la Cause, une royale intelligence et, chez les autres

dieux, d'autres beaux attributs en rapport avec le nom dont il leur plaît d'être désignés» (28c-31a).

Sans doute, ici encore, Platon allègue-t-il, pour rendre sa pensée plus accessible, des exemples tels que l'ordre des saisons ou la régularité des révolutions célestes. On ne peut douter cependant que la nature de la Cause, ainsi définie par l'âme, c'est-à-dire par la vie, et dans l'âme par l'intelligence, soit envisagée, non pas seulement par rapport à de tels effets, mais, ainsi que le disait le *Sophiste*, par rapport à l'Être dans sa plénitude et dans sa totalité: le Tout dont il est ici question ne serait donc pas le seul univers physique, et, en lui donnant le nom de *cosmos*, Platon ne penserait pas uniquement à l'«arrangement» qui constitue notre monde, mais aussi bien à cet autre «arrangement» qui résulte de la communication des genres et qui constitue le monde idéal. Au reste, le passage qui vient d'être cité et où Platon proclame, en relation à la vertu causante, la souveraineté de l'âme de Zeus et de son intellect, semble être une façon théologique et populaire de signifier que, dans l'ordre des causes, il y a en effet une hiérarchie. Enfin, puisque c'est aux deux principes, Fini et Infini, que s'applique, comme on l'a vu, la Cause, puisqu'ils sont l'instrument ou la matière de son action, plus haut sera le degré où nous les considérerons sur l'échelle de l'être, plus élevée aussi sera la cause qui les met en œuvre pour produire des mixtes: en tant que principes des réalités premières, ils supposent une cause pareillement première. Ainsi le *Philèbe* concorde en un sens avec cette assertion d'Aristote, que l'Un est principe «formel»: il l'est en effet en tant que déterminant et que limite. Mais cette sorte d'action en suppose une autre, qui n'est plus cela seulement, mais qui, en outre, est efficiente et qui, tenant de l'intelligence sa vertu essentielle, est, peut-on dire, «parfaisante» et, en tout, l'ouvrière du meilleur. Entre le Bien et la Cause il y a donc, semble-t-il, identité; ainsi le Bien se placerait dans l'échelle de l'être, non peut-être au-dessus de l'Un, mais assurément au-dessus de la Limite.

Entre les «genres» du *Sophiste* et ceux du *Philèbe* y a-t-il lieu de chercher à établir une correspondance? Depuis l'Antiquité, nombre de tentatives ont été faites en ce sens: si aucune d'elles n'a réussi à s'imposer, ne serait-ce pas que la recherche est vide et qu'il n'y a rien de commun entre les termes qu'on entreprend de comparer? Dans le *Sophiste*, en rapport à la doctrine de la «communication des genres» et à la démonstration de la réalité du non-être, Platon envisage véritablement des *genres* de l'être, c'est-à-dire des Idées, ou tout au moins celles dont l'examen est le plus propre à éclairer sa conception. Dans le *Philèbe*, en rapport à la définition qu'il a, dans l'autre dialogue (247de), donnée de l'Être par le *pouvoir* d'agir ou de pâtir, il envisage les diverses *espèces de ce pouvoir* et de ce qui en résulte: les genres du *Philèbe* sont les *fonctions* de l'Être, fonction active de la Limite, passive de l'Illimitation, fonction active entre toutes de la Cause, fonction de Mélange. À la vérité nous en tenons ainsi quatre genres seulement, et d'ordinaire en effet on n'en considère

pas davantage. Ce qui a pourtant incité à chercher une correspondance de ces genres avec ceux du *Sophiste*, c'est que, de part et d'autre, Platon en a compté cinq. Mais le *Philèbe* est, comme on l'a vu, si discret au sujet du cinquième qu'il devait fatalement être mis hors de cause par la plupart des historiens du Platonisme.

Il est pourtant incontestable qu'une cinquième fonction est, explicitement, à la fois comptée et même définie. Platon vient de nommer son troisième genre, le Mélange, et le quatrième, la Cause du mélange: «Est-ce que par conséquent, dit alors Protarque, il ne te faudra pas un cinquième genre, dont la fonction soit [*après le Mélange*] d'opérer une discrimination? — Peut-être bien, répond Socrate. À la vérité, je ne pense pas en avoir besoin dans le moment. Mais, si cela doit arriver, tu me permettras bien sans doute de me mettre à sa poursuite» (23de). Que cette recherche n'ait pas, pour l'instant, de raison d'être, on le comprend puisque l'objet immédiat du *Philèbe* est de composer une vie *mixte*, où ne soient sacrifiés, ni le savoir au plaisir, ni le plaisir au savoir. Mais ce que, d'un autre côté, on ne peut se refuser à constater, c'est d'abord que l'examen de ce cinquième genre n'est pas exclu, tout juste vaguement différé; ensuite que, une fois posée comme base de la recherche la nécessité de mêler plaisir et savoir, l'effort principal du dialogue tend à ceci: lequel des deux composants doit-il avoir la *supériorité* dans le mélange, pour que celui-ci soit aussi près que possible du bien? Ils sont solidairement engagés dans un concours dont nous sommes les arbitres: lequel élirons-nous pour lui donner le premier rang (22b sqq.)? Après avoir uni deux termes, que divisait leur différence spécifique, il nous reste donc à faire une discrimination relative à ce qu'ils valent, comparés l'un à l'autre: ni la spécification ni le mélange ne sont ici le plus important, mais c'est la détermination d'une *hiérarchie de valeurs*. Tous les plaisirs seront-ils accueillis indistinctement dans le mélange? Non: il faut donc distinguer leurs espèces et mettre chacune à son rang. Toutes les sciences y seront-elles reçues? Le danger serait moindre pour la bonté du mélange auquel nous travaillons; encore faut-il savoir cependant quelle est, parmi elles, la plus élevée en dignité. Et maintenant, si d'une façon générale il n'y a pas d'être qui ne soit un mixte de Limite et d'Illimitation, ce n'est pas tout d'avoir spécifié les intermédiaires qui, communiquant entre eux, joignent l'Un à l'Infini; il faut aussi s'assurer que chacun d'eux est bien à son rang par rapport à ce terme suprême et inconditionné qu'est le Bien. Ainsi la conclusion doctrinale du *Philèbe* se relie au morceau méthodologique du début (cf. *supra,* III, IV), elle le complète en recherchant s'il y a accord entre la hiérarchie logique et celle des valeurs esthétiques ou morales. Ceci dit, peut-être semblera-t-il difficile de refuser au cinquième genre, c'est-à-dire à la sélection corrélative de la mixtion, sa place dans le *Philèbe* et même une place prépondérante. Est-ce faute de l'avoir compris que Protarque estime qu'il reste encore «un petit point» à éclaircir? Ou bien ces derniers mots du dialogue font-ils allusion à quelques indications dont le développement a été remis à plus tard (50de, ou 41a)? Toujours est-il que

Socrate ne répond rien: cette façon de mettre en face d'une énigme le lecteur que l'on quitte ne serait-elle pas un trait d'humour, une façon de lui suggérer que, depuis longtemps déjà, était sous ses yeux la *petite chose* sur laquelle Protarque attend encore d'être instruit?

Revenons du reste à ces analyses où nous avons cru trouver des exemples de l'opération qui constitue le cinquième genre. Vers la fin du *Philèbe* (62c sqq.) Platon use d'une image très propre à en illustrer la nature: l'opération y est comparée à celle d'un portier qu'on a mis à l'entrée d'une salle où doit se tenir une réunion; il ne laissera pénétrer que ceux qui ont droit d'y prendre part; plutôt que d'être bousculé par une foule compacte et impatiente il fera dans cette masse le tri, sans lequel le bon ordre de l'assemblée serait compromis. En ce qui concerne la foule des plaisirs, on aura plus tard l'occasion de reprendre la question (52c sqq.; cf. chap. VI). Les sciences seront, à leur tour, l'objet d'un semblable triage (55c sqq.). Dans les connaissances on distinguera celles qui constituent telle ou telle technique spéciale, et, d'autre part, celles qui constituent une culture théorique et une éducation. Or ces deux espèces ne sont pas au même rang: la première est subordonnée à la seconde, car c'est de celle-ci qu'elle tient ce qu'il y a justement de meilleur en elle. Dans chacune en outre, il y a lieu aussi de distinguer et d'ordonner. Certaines techniques (musique instrumentale, médecine, agriculture, navigation, art militaire) ne se fondent que sur le privilège d'un don naturel ou sur la routine, ne s'élevant pas au-dessus de la probabilité et de l'à-peu-près: elles sont du côté de l'indéterminé et de l'infini. D'autres (par exemple l'art de l'architecte ou du constructeur de navires) ont recours au calcul, à la mesure, à la pesée: elles manifestent ainsi leur aspiration vers le Fini; d'où leur primauté par rapport aux autres. Pareillement, si on considère en elles-mêmes arithmétique ou géométrie, on distinguera entre l'usage qu'en font le négociant ou l'arpenteur et celui qu'en fait le philosophe, pour qui est seule importante la relation des grandeurs, abstraction faite de ce que sont dans leur réalité concrète les termes de cette relation: qui voudrait contester la première place à l'usage philosophique de ces sciences? Or ce qui, dans la première espèce comme dans la seconde, vaut à l'un des deux sous-groupes d'être appelé au premier rang, c'est qu'il est plus «pur», c'est-à-dire moins dénaturé par la présence d'éléments étrangers à sa nature intrinsèque de connaissance, et cette pureté se reconnaît à l'«exactitude», à la précision, à la vérité des connaissances qui le constituent. Enfin, si la Dialectique est au sommet de cette hiérarchie, c'est qu'il n'y a pas de science plus exacte, plus précise, plus solidement établie, ni en somme plus vraie, et il en est ainsi parce que telles sont justement les qualités de son objet, qui est l'Être, dans la réalité et dans la permanence de ce qui en est la nature, à savoir un certain système de relations; parce qu'enfin ces qualités de l'objet en signifient la pureté. Or, la pureté confère à la chose où elle se réalise une valeur esthétique et morale, entièrement indépendante de la quantité de cette chose: un peu de blanc très pur vaut plus que beaucoup de blanc mais auquel se mêleraient d'autres couleurs,

car il a ainsi au plus haut point la vérité de sa blancheur (cf. 53ab). C'est en ce sens qu'il faut comprendre comment «l'absence la plus complète de mélange» caractérise les objets propres de la Dialectique (59c). Entendre cette formule à la lettre, c'est se condamner, au rebours de ce que veut le *Philèbe*, à chercher le bonheur et le bien, soit dans une vie totalement vouée au plaisir, soit dans une vie consacrée sans mélange à l'exercice de la pensée; et ce serait aussi, pour conserver à la chose sensible la composition que tout le monde s'accorde à lui reconnaître, s'interdire de parler, par exemple, de vin «pur»! Mais le cas est le même que dans le *Timée* (57c) où, après avoir expliqué la composition des soi-disant «éléments», Platon les appelle cependant des «corps *sans mélange*».

Et maintenant cette notion de mélange va donner lieu, dans les pages qui suivent (60a jusqu'à la fin du dialogue), à une généralisation tout à fait semblable à celle dont la primauté de l'intelligence a été précédemment l'objet. En cherchant comment doit être composée l'existence la meilleure, ce n'est pas en effet seulement au bien de l'homme qu'on a alors égard, mais au bien du Tout; on essaie donc de déterminer à quelles conditions doit satisfaire, *en général*, un mélange pour être bon (63e sq.). Or est bon, dirons-nous, ce qui se suffit à soi-même; la supériorité du bien sur tout le reste se manifeste en effet dans un vivant, quand, ayant son bien en plénitude et totalement, il n'a besoin de rien de plus (60bc). Qu'est-ce pourtant que d'affirmer cela? Rien de plus que d'indiquer quelle voie pourrait nous mener à la demeure du Bien (61ab). Ajouterions-nous même que rien n'existe absolument, que rien ne peut par conséquent être bon si la vérité n'est pas dans le mélange qui le constitue, cela ne nous conduirait encore que jusqu'au vestibule de la maison du Bien. En reconnaissant enfin que c'est la ruine de tout mélange, comme des composés où on voudrait faire entrer celui-ci, qu'ils n'aient ni mesure ni proportion, on n'aura pas encore atteint le Bien lui-même: ce qu'on aura découvert alors c'est seulement le beau, lequel est en effet essentiellement mesure et proportion (64d sqq.). Ainsi donc, chaque fois que nous avons pensé le tenir, c'est, à sa place, une autre «forme» qui s'est offerte à nous. On en a compté trois: Vérité, Beauté, Proportion, dont la réunion est cause de la bonté d'un mélange qui n'est pas divisé contre lui-même. Si donc nous comparons tour à tour à chacune de ces formes les éléments du mélange, nous saurons, et s'ils ont droit d'y entrer, et respectivement à quel rang. À la vérité ces formes elles-mêmes ont leur hiérarchie propre par rapport au Bien: tout en haut, la Mesure en général avec le mesuré et l'opportun; puis, au second rang, le Proportionné et le Beau, le parfait et le suffisant; enfin, en donnant la troisième place à l'Intellect et à la pensée, on serait bien près du vrai. Si toutefois nous nous arrêtions là et que dans cette hiérarchie nous ne fissions pas place à des valeurs moins précieuses, nous nous exposerions, comme dit Platon (cf. 62a-c), à ne plus savoir, «à chaque fois, retrouver le chemin de chez nous». Aussi, après l'intellection et l'unicité de l'acte intuitif par lequel elle appréhende le vrai, Platon appelle-t-il, au quatrième rang des générations du Bien, les sciences, les arts, les opinions droites, tout ce qui,

dit-il, est du ressort de l'âme seule: des termes de *médiation*, voilà donc le contenu de cette classe. Le plaisir n'a droit qu'à la cinquième place, et encore à condition d'être vrai et d'être pur. «À la sixième génération, a dit Orphée, suspendez l'ordre réglé du chant. Or, c'est peut-être bien aussi dans son sixième jugement qu'aura pris fin notre discussion.» Que serait ce dernier jugement, sinon celui qui, unissant à un tel savoir un plaisir tel, décerne *dans ce mélange* la première place au savoir (66a sqq.)? Au-delà en effet il n'y a plus ni ordre ni arrangement: l'Infini ne se plie plus aux mesures qui procèdent du Fini; partis des hauteurs les plus voisines d'un sommet inaccessible, nous sommes, dans nos trois dernières étapes, descendus jusqu'au voisinage immédiat d'une confusion anarchique, du sein de laquelle la philosophie réussira peut-être à dégager d'autres mixtes, pareillement définis et réglés.

Au moment du reste où Platon achève de constituer cette vie mixte en laquelle l'homme trouvera son bonheur, il en définit la loi de façon à suggérer, semble-t-il, que cette loi s'étend bien au-delà de ce à propos de quoi elle a été établie. La relation qu'elle exprime, ou son *logos*, «est, dit-il (64b), comparable à une sorte d'arrangement incorporel, qui devra, en belle manière, commander à un corps animé». Or le mot que traduit «arrangement», c'est, on l'a déjà vu, *cosmos*. Si donc le *principe* du bien de l'homme par rapport à sa vie d'ici-bas est un système de relations dont les termes appartiennent à l'ordre de la pensée, autrement dit un *monde spirituel*, cette conception doit valoir pour le macrocosme comme elle vaut pour le microcosme: le système de relations intelligibles qui est le *principe* du bien pour ce grand vivant qu'est le monde serait celui que forment entre elles les Idées. Si enfin, à leur tour, les Idées forment elles-mêmes *une sorte de corps* qui ait vie, âme, intellect, nous trouverions, pour en *commander* l'organisation, un autre *cosmos* d'une intelligibilité encore plus subtile et plus épurée: l'arrangement que constituent les Nombres idéaux et les Grandeurs idéales (cf. *supra,* III, IV). Ainsi toute la hiérarchie de l'Être serait fonction du degré d'«exactitude» dans les proportions des mixtes qui, à partir de la Limite et de l'Illimitation, constituent les diverses réalités: d'autant moindre sera leur perfection ou leur valeur, qu'elles sont plus éloignées de réaliser une relation simple et bien définie, tant par rapport aux éléments de la composition que par rapport à l'ordre de subordination de ces éléments.

Or ces vues, rapprochées de celles qu'expose ailleurs le *Philèbe* sur le rapport qui unit nécessairement le Devenir à l'Être, s'accordent remarquablement avec les considérations du *Politique* (283c sqq.), auxquelles on a déjà touché à propos de la méthode (cf. *supra,* III, IV) et qui concernent la double «métrétique»: au-dessus de la mesure mathématique, qui n'a égard qu'au rapport mutuel des quantités, il y en a une autre qui oppose le «mesuré», c'est-à-dire ce qui est dans la *juste mesure*, ensemble au Grand et au Petit, à l'Excès et au Défaut ensemble. Quand ils y ont trouvé leur équilibre et leur harmonie,

alors se constitue cette réalité *normale*, qui est le terme nécessaire d'un processus dont, au contraire, toute la réalité était dans son instabilité même, ou dans ce qu'il comportait en trop ou en trop peu: le «mesuré» est précisément ce qu'on appelle aussi le «convenable», l'«opportun», le «*comme il doit être* », et c'est par là que le mauvais se distingue du bon. En définissant celui-ci, ainsi que fait aussi le *Philèbe*, par la mesure et la proportion, le *Politique* montre clairement qu'il synthétise sur un plan supérieur le point de vue de la quantité et celui de la qualité. La recherche qui a conduit à ce résultat y est comparée à celle qui, dans le *Sophiste*, a fait comprendre que, si l'on ne réussissait pas à prouver que le Non-être existe, on échouerait pareillement à définir l'Être, et Platon ajoute que cette recherche sera utile à rappeler, le jour où nous voudrons (et c'est bien en partie ce que veut le *Philèbe*) entreprendre «une démonstration relative à ce qu'est essentiellement *l'exactitude*» (284b-d). D'autre part, c'est pour nous préparer à voir comme elles doivent être vues, par la pensée seule, les «choses incorporelles» que nous nous livrerons à des *exercices* dialectiques: si nous raisonnons sur des systèmes techniques tels que l'art du tisserand (cf. *supra,* III, IV), c'est que, prêtant à une distinction précise des opérations élémentaires, ils permettent d'apercevoir plus facilement des ressemblances dans ce qui diffère et des différences dans ce qui se ressemble. En procédant de la sorte, on aura donc évité de méconnaître la dualité de la «métrétique»: il y a en effet, «dans l'élite, nombre de gens» (peut-être spécialement les Pythagoriciens) qui n'en ont su voir que l'aspect mathématique; tout au contraire, rassembler et diviser afin de spécifier, voilà qui met en évidence la nécessité d'accorder à l'art de mesurer une portée beaucoup plus étendue (285ab, d sqq.).

Ceci nous met de nouveau en face du problème de la signification du cinquième genre de l'Être dans le *Philèbe*. Si elle est celle qui lui a été attribuée, on peut se demander quel est le rapport de cette «discrimination» (*diacrisis*) avec la méthode de «division» (*diaïrésis*). Celle-ci, on l'a vu, consiste, étant donné un genre très large, dans le domaine duquel on suppose compris l'être qui est en question, à distinguer les espèces de ce genre, c'est-à-dire à y inscrire des cercles qui iront toujours se resserrant autour de l'être envisagé: il y a donc, et des *différences* à reconnaître, et un *ordre* à observer. Mais cette façon, en quelque sorte *statique*, de concevoir la division et uniquement comme un procédé logique, n'est pas la seule. À un autre point de vue elle apparaît, ainsi qu'on l'a montré précédemment (cf. *supra,* III, IV), comme une synthèse ontologique: elle explique en effet de quel mélange d'essences l'être dont il s'agit est le produit, elle formule, si l'on peut dire, le *dynamisme* de sa constitution. Or il est clair que, de ce nouveau point de vue, la façon dont l'Être se démonte et la façon dont il se monte sont également intéressantes et significatives. À la vérité, dans le cas où l'on dénombre les éléments qui composent le défini, ce qui est surtout mis en évidence, c'est la spécification; dans l'autre cas, c'est plutôt la hiérarchie; mais, si je ne savais pas comment est

composé le défini, je ne pourrais, ni apprécier la valeur respective de chacun des composants, ni mettre de la sorte celui-ci à son rang. Or, si le Mélange constitue un genre de l'Être en tant que c'en est une *fonction*, la vraie raison en est que le Mélange ne se fait pas n'importe comment et dans la confusion de l'Infini, mais selon certains rapports fixes et en proportions définies: il exprime la solidarité profonde par laquelle l'être est déterminé et délimité. Affirmer ainsi que c'est une fonction de l'Être de *se composer* selon des relations intelligibles équivaut à dire, avec Platon, que cette fonction dépend de la fonction causale et à identifier celle-ci à l'intelligence. Mais l'intelligence ne sera-t-elle pas pareillement satisfaite dans cette autre fonction, où s'accomplit corrélativement une *décomposition* de l'être, qui consiste à assigner la meilleure place à ce qui est le meilleur? Car la raison d'être de chaque réalité réside dans son bien, et ce bien, qui est essentiellement mesure et proportion, est ce qui lui confère l'intelligibilité. En résumé, nous saisissons là sous son double aspect la fonction de relation, se définissant d'une part comme *le dénombrement des composants* d'un mélange, d'autre part comme une *mesure comparative de leur valeur*. C'est pourquoi «calculer, mesurer, peser», il n'y a pas de moyen plus exact, à tous les degrés de l'analogie, pour définir la nature d'un être et sa réalité qualitative. Aussi le cinquième genre du *Philèbe* ne semble-t-il pas y être seulement une fausse fenêtre: il répond à une exigence précise de l'ontologie nouvelle que, depuis le *Parménide*, Platon n'a pas cessé de développer.

On a vu comment elle s'est peu à peu imposée à son esprit; les expositions qu'on en trouve dans le *Sophiste*, dans le *Politique* et dans le *Philèbe* s'accordent parfaitement entre elles et avec le témoignage d'Aristote. Ce qu'elles enseignent c'est que tout ce qui existe est, à des degrés divers de précision et d'exactitude, combinaison des mêmes principes: être et non-être, limite et illimitation, un et infini, même et autre. Ainsi la transcendance des Idées ne signifie plus qu'une chose: c'est que de telles réalités sont, chacune, exactement composées comme elles doivent l'être; que l'individualité de chacune est proprement indépendante, sinon par rapport aux facteurs nécessaires de sa constitution et enfin par rapport au Bien. Il s'ensuit que le Bien est la seule réalité véritablement transcendante, parce qu'elle est inconditionnée, principe de toute relation et supérieure à toute relation, ne pouvant donc être connue que dans ces formes les plus simples de la relation: mesure, proportion et beauté, vérité, qui sont les signes immédiats de l'existence du Bien. Cette conception se rattache directement, on l'a vu, à la critique du *Parménide*: on ne distinguera plus entre un monde des apparences et un autre des réalités; il n'y a plus qu'une seule réalité et un seul monde, mais à des degrés divers d'ordre ou de confusion, de luminosité ou d'opacité, selon que l'intelligence en aura, par la mesure mathématique et ensuite par celle qui la dépasse, plus complètement conquis la maîtrise.

CHAPITRE V • LE MONDE, L'ÂME ET LA DIVINITÉ

On dit assez communément que, dans la philosophie de Platon, il n'y a pas de place pour une physique ou, tout au moins, que ce en quoi on serait tenté d'en reconnaître une n'est qu'un placage pythagoricien: le seul dialogue, observe-t-on, que Platon y ait consacré, le *Timée*, est un des derniers qu'il ait écrits, et le fait que le protagoniste en est un Pythagoricien est assez significatif quant à l'origine des théories qui y sont exposées. Est-il cependant incontestable, tout d'abord, que ce ne soit pas là une fiction délibérée et que cette cosmologie, soi-disant pythagorique, ne doive pas être en effet reversée au compte du Platonisme? De plus, s'il est vrai que le *Timée* en apporte pour la première fois une exposition de caractère nettement systématique, ce n'est pas à dire que, jusqu'alors, Platon se soit totalement désintéressé de ces questions. La vérité est plutôt qu'il a pris à leur sujet une attitude qui s'oppose radicalement à la tradition de la physique présocratique. Mais cette attitude n'est nullement négative, sinon en apparence; tout ce que réclame Platon, c'est que la physique soit mise à son rang, qui n'est pas le premier. L'étude de la Nature a donc sa place marquée dans sa philosophie, en rapport toutefois à la conception qu'on se sera faite de l'âme et de la divinité, et subordonnée à cette conception. Ce qui atteste d'ailleurs la solidarité de ces problèmes, c'est qu'une méthode commune leur convient, le «mythe». Pourquoi, en traitant de la méthode du savoir, avons-nous négligé celle-là? C'est d'abord que, en fait, elle ne prétend pas du tout au savoir, et ensuite que la considération des objets auxquels elle s'applique est, après tout, le meilleur moyen de la caractériser.

I

Pour bien des raisons qui apparaîtront par la suite il est naturel de commencer par la doctrine de l'âme: à quelque stade qu'on se place du développement de la pensée platonicienne, la primauté de ce qui est âme sur ce qui est corps est en effet toujours affirmée; ce qui fait question, c'est seulement de savoir comment l'âme est principe de la vie, mais non point qu'elle le soit. Or, dans le dialogue où, pour la première fois, semble-t-il, Platon entreprend d'exposer méthodiquement sa théorie de l'âme, le *Phédon*, il ne répugne nullement à donner à celle-ci pour base une tradition de nature religieuse (63bc, 69c, 70e; cf. 114d): c'est la croyance orphico-pythagorique, déjà solennellement affirmée dans le *Gorgias* (493a sqq.), que l'âme est «ici-bas» pour expier les fautes de sa vie antérieure, et, en vertu d'une allitération symbolique, que le corps, *sôma*, est le sépulcre, *sêma*, dont la dalle pèse sur elle. Sa plus grande espérance est donc de s'en aller «là-bas», vers le séjour des dieux et des justes, où s'achèvera seulement son voyage, Aussi faut-il nécessairement que l'âme

subsiste après la mort et une fois séparée du corps, ayant alors retrouvé sa nature propre, étant «elle-même en elle-même». Pour comprendre comment cela est possible, il y aurait sans doute besoin de savoir quelle est cette nature propre de l'âme: est-ce une nature originale, ou bien, comme en jugent les Physiciens, quelque chose du corps et qui n'existerait pas sans le corps? Mais tout ce que dira Socrate à ce sujet, il le note soigneusement, ne vise qu'à la *probabilité*, à la vraisemblance: on ne peut prétendre à rien de plus qu'à une représentation analogique et imagée de ce dont il s'agit, à une fiction dont les éléments seront empruntés à la tradition, mais qui sera pourtant capable de satisfaire à certaines exigences, et de la conscience religieuse, et de la pensée logique. C'est donc sous la forme d'une *histoire*, ou, comme dit le décalque accoutumé, d'un «mythe», qu'on parlera de l'âme (61e, 70ab). Au surplus c'est par deux mythes *eschatologiques*, ou concernant la destinée de l'âme entre deux existences terrestres, que s'achève chacune des deux parties essentielles du *Phédon* (80d sqq., 107d sqq.). Le second, le plus étendu, rappelle le mythe final du Gorgias, en ce qu'il est un nouvel effort pour constituer une cosmologie où la condition de l'âme soit adaptée à ce que demande la justice. Des préoccupations spirituelles et morales dominent donc la physique platonicienne, mais, notons-le bien, sans pour cela l'annuler.

Les circonstances mêmes de la scène mettent au premier plan dans le *Phédon* le problème de la survivance de l'âme. Il s'agit, pour Socrate mourant, d'exposer à ses amis quelles raisons a le philosophe d'envisager la mort imminente avec une sérénité qui est moins faite de courage que de confiance et d'espoir. Ces raisons, d'après ce qui vient d'être dit, ne peuvent être, du moins pour la plupart, considérées par Platon comme des *preuves* de l'immortalité de l'âme. La seule à propos de laquelle se justifie la qualification traditionnellement appliquée à toutes, est elle-même reconnue insuffisante, tant que le principe sur lequel elle se fonde n'aura pas été convenablement établi (107ab); c'est-à-dire, semble-t-il, tant qu'on n'aura pas déterminé la *nature* de l'âme et expliqué ainsi comment, sans une âme, il n'y aurait pas de vie, ni par conséquent de devenir ou de mouvement dans les choses. Or, telle est justement la *croyance* dont est faite la première des raisons alléguées, croyance à la réalité d'une «roue des générations» qui, si la mort fait suite à la vie, doit en tournant rappeler à la vie ce qui était mort (70c sqq.). Dans l'Orphisme cette croyance concerne seulement l'âme, sa destinée et son salut. Mais, dans la philosophie héraclitéenne, elle a une tout autre généralité: en manifestant la succession incessante de contraires, dont la solidarité est forgée par leur opposition même, elle exprime la loi du Devenir ou, comme nous dirions, le cours et l'ordre de la Nature entière. Ce premier argument du *Phédon* a donc ceci de remarquable, qu'il transporte dans le plan cosmique une croyance relative à l'âme: supposons que l'âme ne soit pas immortelle et que la «roue des générations» cesse de tourner, alors *revivre* ne «compense» plus *mourir*; le processus, devenu rectiligne, ne comporte plus de retour; si bien que la mortalité de l'âme

signifierait que toutes choses à la fin s'endormiraient dans la mort, sans possibilité d'aucun réveil. L'âme dont il est ici question n'est donc pas seulement, semble-t-il, une âme individuelle. Celle-ci paraît être, en effet, une manifestation réduite d'une âme universelle, à laquelle elle communie, et qui est pour la Nature la condition d'un devenir sans fin dont la loi est l'alternance des naissances et des morts. Ainsi, bien qu'on soit en apparence très loin encore des doctrines que Platon développera plus tard, c'est déjà, semble-t-il, en fonction d'une Âme du monde que Platon motive, pour une part, sa croyance à la survie de la nôtre.

Au reste cette impression se confirme quand, vers la fin du *Phédon* (103a sqq.), on en revient au rapport de contrariété, et pour considérer ce qu'il implique, non plus cette fois dans l'expérience, mais en soi et logiquement. Ce dernier argument, le seul, ainsi qu'on l'a noté, à avoir le caractère d'une démonstration rationnelle, possède en même temps une application physique très générale, et précisément parce qu'il concerne l'âme *en tant qu'âme*, et non pas spécialement l'âme de chacun de nous. — Rappelons-nous ce qui a été dit précédemment (cf. *supra,* IV, I) sur les attributs essentiels: le corps que voici est chaud pour la sensation en tant qu'il participe à l'essence du Feu, laquelle à son tour participe à l'essence du Chaud; de la sorte, s'il est impossible que cette dernière fasse jamais défaut à l'essence du Feu, il ne l'est nullement que le corps dont il s'agit cesse, à un moment quelconque, d'être chaud; l'attribut «non-froid» peut être détruit en lui par l'apparition du Froid, son contraire, attribut essentiel de la glace par exemple. Or, dans le cas de l'âme, le problème ne se présente pas sous le même aspect. Certes, quand un corps est vivant, il l'est par son âme, laquelle participe à l'essence même de la Vie, et, s'il cessait d'avoir cette âme, il cesserait du même coup d'être vivant; certes, l'âme ayant la vie pour propriété essentielle, est ainsi «non-mortelle». Mais, tandis que «non-froid» peut s'abolir et ce feu s'éteindre, il serait absurde au contraire que le *non-mortel* pût *mourir*, car alors la vie serait la mort; d'où il suit que ce qui a non-mortel pour attribut essentiel ne peut lui-même périr. Ainsi, «non-mortel» est un attribut privilégié; l'âme, sujet de cet attribut, n'a donc pas besoin d'être une «Idée» pour être impérissable: il suffit qu'elle participe essentiellement à l'«Idée» éternelle de la Vie, en tant précisément que vie, ou négation de la mort. Donc, dès le *Phédon*, l'âme apparaît comme une réalité intermédiaire entre le Sensible et l'Intelligible; sa fonction, en vertu de la participation privilégiée à laquelle elle doit son essence, est de subvenir à la continuité du devenir sensible et d'en assurer la perpétuité.

Ces deux raisons de croire à l'immortalité de l'âme, si différentes qu'elles soient pour la rigueur, seraient donc plus profondes que les deux autres dont le *Phédon* fait encore état. Considérons en effet celle dont la réminiscence est le principe (72e sqq.): elle ne vaut, cela est expressément reconnu (77a-d), qu'à la condition d'être jointe à l'argument de la permutation indéfectible des contraires

dans le Devenir. Quant à la seconde, celle qui, opposant les caractères du corps à ceux de l'âme, établit entre celle-ci et l'Idée une ressemblance où se révèle une parenté (78b sqq,; cf. 76d-77a), cette raison trouve son fondement dans ce nouvel argument des contraires dont on vient, justement sur ce point, de déterminer la portée. Il est d'ailleurs remarquable que ce dernier argument limite très heureusement la signification qui paraissait avoir été attribuée auparavant à l'unité et à l'indivisibilité de l'«Idée»; il implique en effet (voir *supra,* IV, I) ces relations mutuelles des Idées qui font de chacune d'elles une sorte de système intelligible de relations nécessaires.

Bien que le *Phédon*, comme on vient de le voir, ne sépare pas la vie de l'âme de celle de la Nature, ses préoccupations cependant sont principalement eschatologiques et religieuses. Bien qu'il reconnaisse déjà à l'âme une fonction de liaison, il s'attache principalement à mettre en lumière l'aspect de sa nature qui l'apparente à la réalité intelligible: elle ne connaît désirs, craintes, plaisirs et peines que faute d'être suffisamment recueillie en elle-même et du fait qu'elle concède trop à sa destination physique; la grande affaire pour elle, c'est donc de se purifier de ce qui est en elle une souillure, d'attendre de la mort l'heureuse violence qui la libérera et même de gagner par la sainteté la récompense finale d'une existence désincarnée (83cd, 114bc; cf. 66bc). Mais à mesure que Platon, devenu le chef d'une grande école de philosophie, prend davantage conscience des besoins de son enseignement, une autre attitude s'impose à lui. En même temps que la *République* demande au Philosophe de ne pas se désintéresser, dans un isolement hautain, de la vie sociale et du gouvernement de l'État (*Rép*, VI 496b sqq.), elle considère avec plus d'attention la face sensible de l'âme, non pour l'exclure de celle-ci, mais pour l'y intégrer et pour déterminer d'une façon plus précise sa fonction de liaison. Il n'y a donc pas rupture avec l'ancienne conception; cette façon de l'envisager n'en est pas moins présentée comme une nouveauté importante et difficile (IV 435bc, 436ab). Qu'elle soit ou non déjà annoncée dans certaines formules incidentes, et d'ailleurs fort imprécises du *Gorgias* (493ab) et du *Phédon* (68b), il est pourtant certain que, pour la première fois alors, c'est une doctrine nettement spécifiée.

Elle se présente, on le sait, en accord avec les vues de Platon sur l'harmonie de l'État: ce qu'exige en effet dans ce qu'elle a de plus profond la vie normale de l'État, c'est une représentation amplifiée, en gros caractères, de ce qui devrait se lire, en petit texte, dans l'âme de chacun des individus qui le composent (II 368d; IV 435ab, e sq.). Or, pour que la justice règne dans l'État, il faut une classe de citoyens qui serve de trait d'union entre les deux classes extrêmes, entre les hommes qui vivent dans le loisir et pour la pensée, et ceux qui vivent dans le travail et pour la production; une classe faite d'hommes forts et vaillants qui, ayant accepté volontairement l'autorité des premiers, imposent aux seconds l'obéissance (II et III; cf. IV 427d sqq.): cette classe des guerriers est le pivot de la cité future, De même, si l'âme doit être un intermédiaire entre

des opposés, l'Intelligible (auquel elle est par nature apparentée) et le Sensible (dont elle conditionne le devenir et dans lequel elle s'unit à un corps), il faut qu'elle soit composée. Bien plus, s'il appartient spécialement à l'une de ses fonctions d'opérer la liaison des deux autres, il faut que l'âme soit tripartite. Enfin, s'il est établi qu'une telle fonction médiatrice est bien dans l'âme quelque chose de distinct, il est clair alors que, à côté de la fonction de pensée (*phronêsis*) que le *Phédon* voulait seule connaître dans la réalité de sa nature, cette nature doit aussi bien comprendre en elle, *intrinsèquement*, la fonction antagoniste, dont le principe, selon le *Phédon*, semblait appartenir au corps. Au lieu de se concentrer sur le problème de l'union de l'âme à un corps dont la nature lui est totalement étrangère, Platon se pose désormais un autre problème: comment, à l'intérieur même de l'âme, peut-il exister une fonction dont le rôle à l'égard de la précédente soit analogue à celui du corps à l'égard de l'âme? Le soin avec lequel Platon établit sa conception est remarquable: il ne la décrète pas; il fait un effort, dont à l'avance il note tous les risques, pour en justifier le bien-fondé.

Son point de départ, c'est l'observation des effets divers par lesquels se manifeste l'activité de l'âme: ou bien elle connaît, ou bien elle veut, ou encore elle désire; elle est savante ou ignorante, ardente ou molle, intempérante ou tempérante. Ces effets divers doivent-ils être rapportés à l'âme tout entière ou bien à des fonctions diverses de l'âme? Il est impossible, dit Platon, qu'une même chose agisse ou pâtisse à la fois de façons contraires et par rapport au même objet. Or, prise en elle-même, chacune de nos tendances est ce qu'elle est, elle n'est relative qu'à elle-même; l'erreur par exemple est, aussi bien que la vérité, un effet de la tendance à s'instruire. Si donc il arrive que nous résistions à la tendance ou que nous la combattions parce que l'objet ne nous en paraît pas désirable, c'est qu'une autre fonction est en cause: ce n'est pas avec la même main que l'archer tend, en sens contraire, l'arc et sa corde. Ce que produit alors cette fonction, c'est un «calcul raisonné» (*logismos*), et nous la rapporterons elle-même à cette «forme» d'activité, Platon dit plus rarement à cette «partie» (442c, 444b), selon laquelle l'âme est proprement «ce qui calcule» (le *logisticon*). Elle s'oppose diamétralement à l'autre «forme», celle où il n'y a pas de calcul et qui est pure «appétition» ou «concupiscence» (l'*alogiston* et l'*épithymêticon*). Cette contrariété de nature ne signifie pas toutefois nécessairement un conflit entre les deux opposés, car rien n'empêche qu'il y ait au contraire accord entre eux. Le seul cas par conséquent où il y ait lieu de se demander s'il existe en outre dans l'âme une troisième fonction, c'est celui où *ne s'accordent pas* ensemble, la tendance spontanée et la réflexion qui en suppute les résultats. Or, d'une part, une telle fonction ne saurait se confondre avec l'appétition pure, car il arrive souvent que, après avoir cédé à celle-ci, nous nous le reprochons violemment à nous-mêmes. Mais cette irritation ou ce remords ne se confondent pas non plus, d'autre part, avec le jugement raisonné: n'est-ce pas en effet précisément parce qu'on regrette de ne pas l'avoir écouté, qu'on est en

colère contre soi-même? Cette troisième fonction est le plus ordinairement appelée le «courage» ou le «cœur» (*thymos*). Mais ainsi on n'en signifie pas fidèlement le rôle: ce n'est pas en effet à l'émotion qu'elle se rattache, ce n'est ni simplement le sentiment de l'honneur, ni simplement un emportement généreux; elle correspondrait à la volonté, si en celle-ci le facteur de délibération ne devait se rapporter au calcul réfléchi et le facteur de désir et de motricité, à l'appétition. Pour être une fonction vraiment originale de l'âme, du vouloir elle retiendra son rôle d'*inhibition*, utile seulement quand l'impulsion du désir est contraire à la raison, mais qui serait sans objet si tous les mouvements de la sensibilité étaient d'accord avec elle. Ainsi donc cette fonction existe dans l'âme parce que celle-ci touche à deux mondes, dont l'un, celui d'en-bas, ne saurait être directement maîtrisé par l'autre, lequel est tout intelligence et ne serait plus lui-même s'il s'abaissait vers l'inférieur: l'élément supérieur a donc besoin d'un «auxiliaire» et qui «le seconde dans la lutte». Dans cette théorie, il n'est donc plus question de rendre à l'âme la pureté intellective de sa nature, mais d'expliquer comment elle participe du Sensible sans pourtant risquer d'y sombrer tout à fait et sans ruiner ce qu'en elle il y a de meilleur. Il s'agit donc désormais de procéder *à une intégration du Sensible* en assignant à celui-ci dans l'âme le rang qui lui convient.

À la vérité, l'âme qui a charge de réaliser cette intégration est, d'autre part, un véritable monstre. Extérieurement celui-ci a l'apparence humaine, et il est homme en effet par la plus petite partie de lui-même, étant d'autre part, pour davantage, un lion et enfin, pour davantage encore, une bête polycéphale qui tour à tour est sauvage ou paisible (IX 588b sqq.). Or, il est clair que les raisons du *Phédon* ne conviennent plus pour faire croire à l'immortalité d'une pareille âme, qui porte en elle-même le germe de sa perte. Platon est donc amené à poser de nouveau le problème: c'est l'objet d'une partie du livre X de la *République*, où il est introduit (608d sqq.) d'une façon tout à fait curieuse: «As-tu, demande Socrate à Glaucon, l'impression que notre âme soit immortelle et que jamais elle ne soit détruite?» La question surprend celui-ci: «Non, dit-il, pas moi du moins! Et toi, es-tu à même de le prétendre?» N'est-ce pas une manière de dire que les raisons du *Phédon* sont désormais périmées? De fait, c'est un argument entièrement nouveau qui apparaît ici, tout seul, et c'est simplement par une clause de style que, plus tard, il est brièvement fait allusion (611b) à l'existence d'«autres raisons». Ce qui fait périr une chose, dit maintenant Platon, c'est le mal qui est en elle; si donc il y a une chose que ne tue pas le mal qui est en elle, c'est que cette chose est par essence indestructible, Or, quand un homme est mis à mort en punition de son injustice, son corps seul est alors détruit, et ce n'est pas de ce dernier que l'injustice était le mal, mais bien de l'âme. Ainsi le châtiment infligé au corps n'a pas détruit le mal de l'âme; celui-ci subsiste entier, et, avec lui, l'âme qui en est affectée. Autrement, l'âme injuste trouverait au supplice de son corps l'heureuse aubaine d'une guérison radicale de son mal (cf. *Phédon* 107c)! Au surplus, il est impossible que le nombre des âmes diminue,

sans doute (comme dans *Phédon*) parce que de la sorte tout finirait par périr; mais il ne l'est pas moins que ce nombre s'accroisse, car alors les choses mortelles finiraient au contraire par être envahies d'immortalité (611ab). C'est une autre façon de dire que l'âme est un intermédiaire. S'il devait être possible qu'à un moment quelconque elle commençât ou cessât d'exister, ce serait en effet la ruine de l'un ou de l'autre des extrêmes antithétiques; concluons donc que sa fonction est, en les unissant, d'en expliquer et d'en maintenir à jamais la solidarité.

Mais est-ce à l'âme tout entière, en tant que tripartite, qu'appartient l'indestructibilité dont il vient d'être question? Si un mal, qui est le sien, ne la détruit pas cependant, c'est sans doute que, *en elle-même*, elle est indestructible, ou, en d'autres termes, que ce mal est le sien *sans l'être en vertu de son essence*. Ce mal en effet est son injustice, et il réside dans le fait même de la composition et du désordre auquel est naturellement enclin l'équilibre d'une chose composée. Sommes-nous donc ramenés au point de vue du *Phédon*, qui semblait avoir été abandonné? Il est certain que Platon, aussitôt après avoir produit ses nouvelles raisons, ajoute (*ibid.*) que, s'il est absurde de croire que tout puisse devenir immortel, il ne l'est pas moins de s'imaginer que ce puisse être «la plus vraie nature» de l'âme d'être ainsi «elle-même à l'égard d'elle-même gorgée de dissemblance et de diversité». Comme cette assertion déconcerte l'interlocuteur, Socrate la précise avec force: «Difficilement sera éternelle, dit-il, une chose qui est composée de plusieurs autres et qui ne jouit pas de la composition la plus belle, cas qui maintenant nous est apparu être celui de l'âme.» N'est-elle pas ce monstre extraordinaire qui a été décrit plus haut? N'est-elle pas défigurée par son union avec un corps, comme l'est la beauté du dieu marin Glaucus par les algues et les coquillages qui le recouvrent? En fin de compte c'est par rapport à l'état *présent* de l'âme et à son incarnation humaine qu'il est légitime de la considérer comme tripartite. Mais, quand d'autre part on réfléchit à quoi elle aspire et s'attache, en tant justement qu'elle est apparentée au divin et à l'éternel; à ce qu'elle serait enfin si, tout entière, elle s'employait à satisfaire cette aspiration et qu'ainsi elle réussît à émerger du fond de l'abîme où présentement elle est plongée, c'est alors seulement, dit Platon, qu'on est en état de discerner sa véritable nature, débarrassée de tout ce qui y est étranger. Alors en effet on pourra dire «s'il y a en elle pluralité de forme ou bien unicité, ou bien en quel cas il en est ainsi et de quelle façon» (611b-612a). En résumé, à l'époque de la *République*, Platon n'a pas encore sur l'âme une doctrine qui le satisfasse, et, par suite, il est encore incapable de prouver solidement qu'il a raison de la croire immortelle. Toutefois l'idée de la tripartition s'impose désormais à lui, ainsi qu'on le verra mieux par la suite, et tout son effort va tendre à la préciser pour en mesurer la portée et les conséquences.

Quoi qu'il en soit, la *République* s'achève sur le mythe fameux d'Er l'Arménien (614a sqq.), où la destinée des âmes apparaît liée à l'ordre cosmique

universel. Tout ce qui, dans ce mythe, intéresse l'astronomie platonicienne peut être remis à plus tard, et l'on se contentera pour l'instant d'en envisager l'eschatologie. On y trouve en effet des indications intéressantes sur la conception de la liberté. Tous les mille ans, les âmes sont admises, sauf le cas de fautes exigeant une plus longue expiation, à faire choix d'une nouvelle existence terrestre. Des «exemplaires de vie» — ce qui implique, comme on le voyait déjà dans *Phédon* (82ab) et comme le dira plus explicitement encore le *Timée* (76de, 90e sqq.; cf. *infra,* V, III), la doctrine pythagoricienne de la migration des âmes en des corps spécifiquement différents — sont placées devant elles, conditions animales aussi bien que conditions humaines, et le sort fixe pour chacune le rang dans lequel elle choisira son lot. Toutefois la dernière à choisir n'a pas à se plaindre gravement de sa mauvaise chance, car le nombre des lots est supérieur à celui des âmes. Il leur est dit en outre que chacune «est responsable de son choix et que la divinité n'y est pour rien» (cf. II 379bc); ce sont elles en effet qui ont à choisir le Démon qui les guidera dans la vie, et ce n'est point à lui de les choisir ni de les recevoir en partage, ainsi que l'admettait une croyance populaire dont on trouve le reflet dans le mythe final du *Phédon* (cf. 107d). Or, pendant qu'elles expiaient aux Enfers les fautes de leur précédente existence, les âmes apprenaient à leurs dépens ce qu'elle leur a coûté; elles en gardent ainsi quelque souvenir confus, et, instruites par cette expérience, elles se montrent prudentes dans leur choix. Il n'en est pas de même pour celles qui ont, au Ciel, connu les béatitudes par lesquelles était récompensée une existence dont la vertu fut une *heureuse chance*, le fruit gracieux d'une «dispensation divine» comme dans le *Ménon*, et ne se fonda pas sur la philosophie. Chaque âme d'ailleurs, au moment de choisir, ne connaît son lot que par un titre de classe: destinée d'homme ou de bête, et de telle bête, destinée de tyran ou de simple citoyen, etc., et le contenu ne lui en est révélé qu'une fois le choix fait; elle peut alors lire sa destinée entière, telle qu'elle résulte de ce choix et telle que la détermine d'autre part irrévocablement le cours même des astres. Car les Parques (*Moïraï*), filles de la Nécessité, Lachésis qui préside à l'option des destinées, Clotho qui les file, Atropos qui les sanctionne, ont un rôle dans le mécanisme des révolutions célestes. Au surplus, le passage des âmes sous le trône de la Nécessité marque assez qu'elles n'ont plus qu'à dérouler sans retour dans leur nouvelle existence les conséquences du choix qu'elles ont fait. La liberté consiste, on le voit, à se prédestiner soi-même. Supposons donc que ce choix préempirique ait été originellement fautif: quelles chances de rédemption et de salut Platon offre-t-il à l'âme dans le cours de sa vie terrestre? Il l'exhorte à «toujours tenir la route qui mène vers les hauteurs» (621c); mais il ne lui en donne d'autre moyen que d'écouter les vrais philosophes lui expliquer alors la valeur morale relative des diverses conditions humaines, de sorte que, convaincue par eux que l'âme est immortelle, elle se prépare à faire, mille ans plus tard, un choix moins inconsidéré (618c sqq.)!

Avec le *Phèdre* il semble que les hésitations de Platon aient pris fin et qu'il se soit décidé à tenir pour composée l'âme en sa nature essentielle. Que la doctrine, cette fois, s'exprime exclusivement en un mythe, peu importe: sans doute n'y a-t-il pas d'autre moyen pour le dialecticien de parler d'une réalité qui, apparentée aux «Idées», n'en est pas une cependant et sert au contraire de trait d'union entre l'Intelligible et le Sensible. C'est ce que le *Phèdre* explique avec assez de netteté: pour pouvoir définir la nature de l'âme «telle qu'elle est», il faudrait un savoir divin; mais, pour en donner «une image», il suffit d'un savoir humain. On se demandera donc à quoi elle ressemble, quelle est la chose dont la nature peut être figurée d'une façon *analogue*, c'est-à-dire simplement selon le même système de rapports. Or, on symbolisera très fidèlement, semble-t-il, la nature de l'âme en recourant à l'image d'un attelage ailé, mené par un cocher qui, lui aussi, a des ailes. Il en est ainsi des âmes divines comme des âmes humaines. Seulement, en ce qui concerne les premières, l'attelage est fait de deux coursiers excellents et en lesquels tout est pareillement excellent, tandis que, pour les secondes, la paire n'est pas égale: l'un des chevaux est de bonne race et docile, mais l'autre est vicieux, emporté et rétif. Il s'ensuit que la tâche du cocher, la même de part et d'autre, est facile dans le premier cas, difficile et pleine de risques dans le second. Au surplus, quelque différence qu'il puisse y avoir entre les âmes, elles possèdent toutes la propriété caractéristique de ce qui, «d'une façon générale, a fonction d'âme» (246b): elles sont principe de vie à l'égard d'une chose qui par elle-même est sans vie, étant sans âme, c'est-à-dire un corps. Mais, l'âme étant moyenne entre le supérieur et l'inférieur, il doit arriver qu'elle s'élève ou qu'elle s'abaisse. C'est ce qu'exprime le mythe en lui donnant des ailes: celles-ci sont essentielles à sa nature, elle ne les perd jamais complètement, et elle peut aussi en avoir l'usage sous une forme parfaite.

Les âmes qui sont de cette dernière sorte résident donc aussi haut, dans une hiérarchie des êtres, que le leur permet la «médiatité» essentielle de la nature de l'âme. Elles sont dans le ciel comme dans le lieu naturel à l'âme, et ce sont des âmes divines dont toutes les parties sont excellentes et parfaitement équilibrées, si bien que les mouvements qu'elles accomplissent révèlent par leur merveilleuse régularité la supériorité de l'intelligence qui y préside (cf. *Lois* X 898e sqq.): âmes des astres et vraisemblablement, quoique le *Phèdre* ne dise à cet égard rien d'explicite, Âme du monde qui administre la nature physique dans sa totalité. Quand Platon décrit la procession des célestes phalanges, la représentation mythique qu'il en donne n'en répond pas moins à cette conviction très assurée que des corps visibles ne peuvent être mus que par une âme et que la perfection de leurs mouvements atteste la perfection de leurs âmes. À la vérité, la question de savoir comment ces âmes meuvent les corps auxquels elles sont unies reste sans réponse (cf. *Lois* X, *ibid*.). C'est qu'elle importe beaucoup moins que la constitution même de cette psychologie astrale, qui tend à remplacer par une nouvelle théologie celle de la tradition mythologique. L'intégration de cette théologie nouvelle à l'ensemble de la doctrine est, dans le

mythe, mise en évidence par des relations spatiales: quand les âmes parfaitement ailées sont parvenues, au terme de la révolution sidérale qui leur est propre, sur la convexité de la voûte céleste, elles sont alors en état, jusqu'au moment où elles rentreront dans le ciel, de contempler par le regard de l'intellect un autre monde, extérieur au ciel, «le lieu supra-céleste», le monde de la Vérité, celui des réalités absolues. Nulle part Platon n'a exprimé avec plus de force son intention de *séparer* les «Idées» et, en même temps, le rôle de médiateur qu'il donne à l'âme, ou le rôle semblable qu'il attribue à une astronomie mathématique. Admise à la vision qui l'illumine, l'âme ne quittera pas sa sphère; elle ne pénétrera pas dans un monde qu'elle est faite pour connaître, mais où elle ne saurait vivre sans cesser d'être elle-même.

Si cependant elle est incapable de s'élever *au-dessus* de son atmosphère, rien n'empêche qu'elle descende bien *au-dessous*. Toutes les âmes ont le même désir de ces visions qui sont l'aliment naturel des ailes, c'est-à-dire l'aliment du pouvoir qu'elles ont de planer dans les hauteurs. Aussi s'empressent-elles toutes à la suite du dieu-astre dans le cortège de qui elles se trouvent placées: elles aspirent à s'élever, elles aspirent à *voir*. Hélas! comment seraient-elles toutes des âmes élues? Pour le bon ordre de l'Univers, il faut qu'il y ait des réprouvés, à tout le moins des âmes qui ne soient point des âmes de dieux. En vertu de la malchance originelle qui pèse sur ces âmes, elles ont un attelage dans lequel la rétivité du cheval vicieux est de nature à compromettre et à annihiler les nobles instincts de l'autre; leur cocher est dès lors incapable de maintenir l'équilibre de l'ensemble. Une grande confusion en résulte dans la procession céleste des âmes: le cocher est ainsi frustré des contemplations qui nourrissent les ailes, et l'âme tout entière se trouve privée de leur appui; elle s'appesantit, elle tombe du ciel sur la terre. Cette chute ne signifie pas, bien entendu, qu'alors seulement elle prenne un corps; mais celui dans lequel elle s'établit est un corps, non seulement compact, mais principalement fait de terre (246c). Elle n'a point pour cela perdu ses ailes; mais celles-ci, n'ayant plus, au lieu de la Vérité, que l'Opinion pour pâture (248b), se recroquevillent et se dessèchent. Pour leur rendre leur vigueur et à l'âme la légèreté naturelle qui lui permettra de regagner, un jour, sa céleste patrie, il faut que, exercée par la vraie philosophie à l'usage de la méthode dialectique, elle obtienne un ressouvenir des réalités qu'elle a jadis contemplées ou au moins entrevues et que cette réminiscence détermine en elle un élan d'amour; ranimant ses ailes, il lui donnera l'«enthousiasme», c'est-à-dire proprement cette *possession* d'un dieu, qui l'*exalte*, qui l'élève vers les hauteurs d'où elle est déchue (249bc). À la vérité, la malchance des âmes dans la vie préterrestre n'est pas égale pour toutes, et, en vertu d'une prédestination, elles tombent plus ou moins bas. Ainsi leur vie dans la génération sera exposée à plus ou moins de risques, et leurs chances de remonter seront plus ou moins grandes. Il y a là, d'après le *Phèdre* (248c sqq.), une double eschatologie, l'une antérieure, l'autre postérieure à la première union avec un corps de terre. On ne peut ici en développer le détail. Mais considérons cette âme, que l'extrême

profondeur de sa chute aura, de ce fait, prédestinée à animer un tyran: sa condition ne la condamne-t-elle pas d'avance à un genre de vie d'où résultera pour elle, *après* la mort, une damnation dont la durée sera très longue, peut-être même éternelle (cf. *Rép*, X 615c sqq.)? Tout au contraire, une âme qui a eu, à sa première naissance, le privilège d'être appelée à la vie philosophique en recueillera, pour sa destinée, de nouveaux avantages, après qu'elle aura quitté son corps; sa rédemption définitive aura chance par conséquent d'être d'autant plus rapide.

Tout cela suppose que l'âme traverse une série successive d'existences sur des plans différents et que, par conséquent, elle est immortelle. On ne peut même douter qu'elle le soit *en tant que composée*, et même tripartite: la chute *originelle* et l'éventualité *ultérieure* d'une rédemption dépendent en effet, soit de l'indocilité qu'aura montrée, dans la procession céleste, une des deux forces qui meuvent l'âme, soit inversement de sa docilité, ici-bas, aux bons penchants et à la voix de la raison. C'est un point que le *Phèdre* n'explicite pas. Par contre, ce qu'il énonce avec autant de précision que de solennité, c'est un argument nouveau en faveur de l'immortalité, un argument qui, préludant à l'exposition mythique dont nous venons de retracer les grandes lignes, se présente comme une démonstration véritable, fondée cette fois, non plus sur la notion de vie comme le quatrième argument du *Phédon*, mais sur la notion de principe. Cette démonstration (245c-246a) comporte, semble-t-il, quatre moments. Parmi les choses qui existent et dont l'existence est liée à leur mouvement, on distinguera tout d'abord celles qui tiennent *d'elles-mêmes* leur mouvement[26] et celles qui le tiennent *d'une autre chose*, le communiquant ensuite à une autre. Or il est clair que celles-ci cesseront d'exister dès qu'elles cesseront d'être mues; mais non les premières, puisque leur essence est justement de se mouvoir soi-même et que l'essence ne saurait en aucune façon s'aliéner. D'où il suit que la chose qui se meut elle-même est *impérissable* et qu'elle est un *principe*. En second lieu, un principe étant ce à partir de quoi commence d'exister tout ce qui existe, mais qui ne commence pas lui-même d'exister, il serait contradictoire que fût engendrée la chose dont on a reconnu qu'elle est un principe, et sans laquelle d'ailleurs un commencement de l'existence serait inassignable et reculerait à l'infini. D'où il suit que la chose qui se meut soi-même est, en tant que principe, *inengendrée*. À ce même titre l'indestructibilité, dont tout à l'heure le fondement était son automotricité, doit encore lui appartenir. Par hypothèse, anéantissez en effet ce principe (c'est le troisième moment de la preuve); deux conséquences peuvent en résulter, pareillement contradictoires avec la notion même de principe: ou bien, si quelque chose a ensuite commencé d'exister, c'est que le prétendu

---

[26] Il est peu vraisemblable que la démonstration parte d'une opposition entre ce qui se meut toujours, comme l'admet le texte traditionnel, et ce qui est mû *par autre chose*. Je suis le texte du Papyrus 1016 d'Oxyrhynchos (IIIe s. ap. J.-C.). Cf. mon éd. du *Phèdre*.

principe en usurpait le nom; ou bien, s'il était réellement principe, rien ne pourrait ensuite commencer d'exister. Étant ainsi prouvé que la chose qui se meut soi-même est principe et qu'à ce titre elle est inengendrée et impérissable, on pensera enfin que c'est là justement ce qu'est l'âme: un corps inanimé est en effet mû par quelque chose d'extérieur à lui; au contraire un corps animé, capable de mouvement spontané et incapable, en tant que corps, de posséder un tel mouvement, doit le tenir d'un principe interne de mouvement qui est nécessairement une chose qui se meut soi-même, savoir son âme en tant que distincte du corps. L'âme est donc inengendrée et immortelle.

Voilà, aux yeux de Platon dans la dernière partie de sa carrière, la preuve décisive de l'immortalité de l'âme: elle seule est retenue par le *Timée* (37e sqq., 43a, 90cd) et par les *Lois* (X 894e sqq., 896ab). Mais le *Phèdre* affirme bien davantage: l'âme, dit-il, est *inengendrée*. Or une telle affirmation, qui manifestement dépasse celle, dans le *Phédon*, de la préexistence de l'âme, est en outre diamétralement opposée à ce que le *Timée* enseigne sur la fabrication de l'Âme du monde et, par conséquent, sur son commencement d'existence, ainsi que sur celui d'autres âmes à partir de cette âme-mère. Est-il vraisemblable, à considérer avec quel soin est établie la démonstration du *Phèdre* et de quel progrès elle paraît être l'aboutissement, que Platon se soit ainsi démenti par la suite? C'est ce qu'insinue Aristote (*De l'âme* I 3, 406b, 26 sqq., et *Métaph*, Λ 6, 1071b, 37 sqq.), dont la polémique est intéressée à prendre en un sens littéral cette *histoire* d'une naissance de l'âme. Mais, d'autre part, c'est à quoi se refusaient les Platoniciens orthodoxes: Xénocrate, le second successeur de Platon à la tête de l'Académie et, peu après, Crantor qui, le premier, commenta le *Timée*. Quand donc le *Timée* (36e) parle d'un *commencement* du mouvement que l'âme se donne à elle-même, nous devons voir là une conséquence de l'usage du mythe et limiter à l'aide du *Phèdre* la portée de cette proposition: la doctrine du *Phèdre* appartient en effet à un développement de caractère dialectique et, dans l'esprit de Platon, démonstratif; elle précède le mythe de l'attelage ailé et n'en fait point partie. Il y a toutefois entre ce mythe et celui du *Timée* les plus étroites analogies. On y reviendra (cf. *infra,* V, II); dès à présent notons du moins ceci: en présentant sa physique sous la forme d'un mythe, dont les postulats ont été d'autre part fixés par la dialectique, le *Timée* (27d sqq., 68d) ne fait que mettre en œuvre la procédure dont usait le *Phèdre* en ce qui concerne spécialement l'âme. Or, il donne ainsi satisfaction à une exigence, posée dans ce dernier dialogue, de la rhétorique philosophique: la connaissance de la Nature (269e sq.) et la connaissance de l'âme (par ex. 271a sqq.).

II

1. - Le moment est venu de tenter de définir la fonction du mythe dans la philosophie de Platon. Il n'est pas une méthode pour chercher *le vrai*, et c'est pourquoi il n'y avait pas lieu de lui faire une place dans le chapitre sur la

méthode du savoir; mais il est une méthode pour exposer *des vraisemblances*, et voilà pourquoi le mythe est exigé par des problèmes du genre de ceux qui nous occupent à présent et à l'égard desquels la dialectique est en grande partie inopérante. Le mythe est donc, comme on l'indiquait tout à l'heure, *un moyen rhétorique*. Il s'ensuit que, seul, l'homme qui connaît le vrai, le philosophe, sera juge des circonstances où il y a lieu de recourir au mythe pour persuader des vraisemblances, et là où il n'y a lieu, ni de donner une instruction, ni d'imposer une contrainte (cf. *Polit*. 304cd). Aussi le mythe est-il entre ses mains *un jeu*, mais dont l'objet n'est pas de tromper; un délassement pour son esprit fatigué par l'effort de la pensée pure en exercice, mais un délassement sérieux (comparer *Phèdre* 265bc, 276a sqq. avec *Timée* 59cd). Pour préparer à recevoir la vérité les âmes qui en sont capables, le philosophe se rend compte qu'il a besoin d'intermédiaires: les mathématiques constituent une propédeutique indispensable au futur dialecticien; le mythe constitue pareillement une propédeutique, mais plus lointaine et qui, drame ou poésie, fait appel à l'imagination plus qu'au raisonnement. Il décrit donc une situation ou raconte une histoire, transportant dans l'espace et dans le temps les relations que la pensée conçoit, mais que, pour des raisons accidentelles ou profondes, elle est encore incapable de présenter sous une forme scientifique. En général, de ce symbole on doit tirer une leçon morale, en vue de se mieux connaître et de devenir meilleur (cf. *Phèdre* 230a). Pour y réussir, on traduira donc en rapports d'idées les rapports de faits qui en veulent être l'image: l'analogie est à la base de l'usage du mythe. Elle a même parfois la forme d'une proportion: ainsi à la fin de *République* VI (voir *supra,* IV, I), ainsi quand on traite géométriquement ou par le calcul (*Tim*. 55e sqq., 35a sqq.) les relations concrètes dans lesquelles le mythe a, par conjecture, posé un problème physique. C'est ce que demandait la *République* (VII 531c) à l'égard de relations établies par expérience.

D'après cela on voit combien grande peut être la variété des mythes platoniciens et aussi quelle place immense on peut être tenté de leur faire dans l'œuvre de Platon. En ceci précisément réside un premier danger, celui d'y considérer presque tout comme mythique: ainsi par exemple la réminiscence ou la participation, sous prétexte que ces doctrines ne sont pas établies dialectiquement, mais exposées en termes d'images. Que cependant on tienne compte des déclarations du *Phèdre* (274b sqq.) sur le peu qu'au regard du philosophe vaut l'écrit, comparé à un entretien vivant où deux âmes collaborent à la recherche du vrai; sur la libre fantaisie que le philosophe se croit par suite autorisé à mettre dans l'écrit, en vue de son divertissement, — on pensera alors que le caractère *rhétorique* d'une œuvre destinée au public a pu détourner parfois Platon d'exprimer sa pensée sous la forme scientifique qu'il essayait de lui donner à l'intérieur de son École (cf. *Tim*. 48c, 53d fin). Mais il existe un danger inverse, c'est au contraire de définir arbitrairement le mythe et d'une manière trop étroite, puis de classer avec trop de rigueur les divers morceaux qui répondent à la définition: on aboutit de la sorte à soutenir par exemple que

l'*allégorie* de la caverne, étant une allégorie, n'est pas un mythe et à admettre cependant une classe de mythes allégoriques. Il y a mythe, dirais-je, toutes les fois que le symbole revêt la forme narrative ou dramatique et comporte par conséquent une action et des personnages. Ici, c'est un apologue à la manière d'Ésope et dont les acteurs sont Plaisir et Douleur (*Phédon* 60b sq.). Là, c'est un pastiche mythologique, comme le récit de la naissance d'Amour et la peinture de son caractère, selon ce qu'il doit à chacun de ses parents (*Banquet*). Ailleurs, c'est la condition humaine et son progrès possible, c'est la constitution intime de nos âmes, que représentent allégoriquement, soit le drame du prisonnier de la caverne avec ses diverses péripéties (*Rép*. VII), soit la description de ces attelages ailés qui cavalcadent dans le ciel et que la tumultueuse émulation de leurs conducteurs bouscule et fait choir ici-bas (*Phèdre*); ou bien encore (*ibid.*) c'est une anticipation de l'histoire des âmes pour les temps qui suivront la mort et jusqu'à une nouvelle génération (mythes eschatologiques de la fin du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*). D'autres fois c'est une histoire figurée des étapes par lesquelles ont pu passer l'humanité et la civilisation, comme dans le mythe de Cronos, du *Politique* (268d sqq.) ou dans celui de *Timée-Critias* sur l'époque préhistorique où la plus antique Athènes tenait tête à la puissance des Atlantes. On y pourrait joindre des mythes où Platon se joue doublement, puisque la fiction qu'il imagine traduit une conception qu'il n'approuve pas: ce sont les mythes de Protagoras dans le dialogue de ce nom (320c sqq.) et d'Aristophane dans le *Banquet* (189d sqq.). Enfin un mythe tel que celui du *Timée*, où s'expose l'histoire de la fabrication de l'âme et du corps du monde par un Dieu ouvrier (Démiurge), serait l'équivalent de ce qu'on peut appeler une hypothèse représentative, une systématisation des faits, fictive mais vraisemblable, en attendant qu'ils soient réellement expliqués.

Parce que ce grand mythe cosmogonique peut sembler apparenté à la physique plus qu'à la poésie, ce n'est pas un motif suffisant de le mettre à part des autres mythes. Tout au contraire, la raison par laquelle Platon se justifie d'y recourir en ces matières me paraît être le principe général de l'emploi du mythe. Le *Timée* (27d sqq.) part de la distinction entre l'être stable et le devenir changeant, entre l'intellection qui s'applique au premier et l'opinion, appuyée sur la sensation, qui convient au second. Il s'ensuit que le monde de notre expérience, monde corporel et sensible, sujet du devenir, ne peut être produit par lui-même, qu'il suppose une cause productrice en même temps qu'un modèle, et un modèle éternel. Il est donc lui-même une «image» (*eïcôn*). Or, entre les discours et les choses qu'ils traduisent, il doit y avoir parenté: au modèle immuable il faut un mode d'exposition qui soit stable et d'une évidence inébranlable; à l'image suffira inversement une méthode qui soit «imaginaire» (*eïcôs*), c'est-à-dire conjecturale et simplement vraisemblable, qui se contente de sauvegarder les rapports (*ana-logon*) qui existent dans le modèle: ce que l'être est au devenir, la vérité en effet l'est à la conjecture. Ainsi donc, étant donné la faiblesse générale de la condition humaine ou la paresse

individuelle de certains esprits, cette méthode est la seule qui soit appropriée, soit faute de pouvoir jamais s'élever au-dessus du stade imaginaire, soit faute de posséder *actuellement* la culture nécessaire à la contemplation du modèle; de sorte que le mythe est alors un des moyens de cette culture. Le *Timée* marque encore très bien ce qui dans le premier cas limite notre aspiration: c'est l'impossibilité pour un esprit humain de faire «l'expérience» (*basanos*) qui mettrait une hypothèse à l'épreuve et révélerait quels arrangements ont été en fait choisis et décrétés par la raison divine (68d, 72de). — Les étymologies, dont Platon fait un si grand usage, et qui n'est pas toujours ironique, pourraient être envisagées du même biais: elles se rattachent à la fiction (*Cratyle*) d'un philosophe, législateur du langage primitif, et elles tentent, par l'analyse des mots du langage actuel, de retracer l'histoire de la dénaturation de cette langue originelle qui, par hypothèse, était le pur reflet d'une pensée pure. — Aussi, le mythe se diversifiant avec les besoins de l'exposition, Platon ne se contente-t-il pas d'utiliser les légendes de la mythologie traditionnelle ou de les imiter, il n'hésite pas à en créer lui-même pour susciter la pensée réfléchie en piquant l'imagination: si, dans le *Phèdre*, le mythe des Cigales (258e sqq.) peut être une simple réplique des classiques métamorphoses, en revanche le mythe de Theuth (274c sqq.) paraît bien être un petit roman de l'invention de Platon. À cette liberté dans la fiction il n'apportera que deux restrictions: le mythe doit procéder d'une inspiration morale, ce qui n'est pas le cas des fables homériques (cf. *Phèdre* 245a, 273e); il doit d'autre part se donner pour ce qu'il est, une fiction destinée à suggérer une vérité ou à en donner toute l'approximation possible; c'est l'erreur des anciens Physiciens, de travestir en vérité ce qui réellement n'est que fable (*Soph*. 242c).

2. - Ceci dit, envisageons la doctrine de l'âme dans le mythe cosmologique du *Timée*. Tout d'abord l'existence d'une Âme du monde y est, non plus impliquée comme dans le *Phèdre*, mais très explicitement affirmée. Platon part de cette idée que le monde est une œuvre; qu'à une œuvre il faut un ouvrier et qu'un ouvrier ne fait jamais son œuvre qu'à l'image d'un modèle qu'il a sous les yeux ou dans l'esprit; enfin que l'ouvrier du monde ne peut être qu'un ouvrier très bon, un Dieu artiste, le «Démiurge», le Grand Ouvrier. Dans ces conditions, il faut que le modèle d'après lequel il a travaillé soit ce qui est éternellement identique à soi-même, et non pas ce qui change, et qu'il ait voulu en produire une image aussi belle et aussi bonne que possible (29a sqq.). Telle est la relation du Dieu qui existe toujours, à l'égard de celui «qui doit un jour exister», c'est-à-dire du monde (34ab). Or le modèle qui va servir, le modèle éternel et immuable, Platon l'appelle «le Vivant achevé», «le plus beau des êtres intelligibles et un être parfait sous tous les rapports», dans lequel sont contenus «tous les vivants intelligibles»; s'il n'était pas le modèle, il faudrait *un autre vivant* pour être le modèle, à la fois de ce vivant-là et de cet autre vivant qu'est le monde (30cd, 31ab, 37d). On reconnaît ici le Vivant-en-soi de l'exposition d'Aristote. Comme il est le modèle du Vivant sensible en qui sont compris tous

les autres vivants qui lui sont apparentés, c'est-à-dire pareillement sensibles; comme de son unicité, nécessaire en vertu de sa notion même, on peut déduire l'unicité du Monde ou, ce qui revient au même, du ciel qui l'enveloppe (*cosmos* et *ouranos* s'équivalent ici, cf. 28b), — pour ces raisons, on est en droit d'inférer que le Vivant-modèle est un «Monde», comme l'est la copie, mais un monde intelligible ou d'êtres en soi et par soi. Au surplus, le divin Ouvrier a compris (30b) que son œuvre ne saurait être belle qu'à la condition d'être intelligente: il fallait donc qu'elle eût une âme, autrement dit qu'elle fût une chose vivante, dont le modèle fût à son tour une autre chose également vivante. Est-ce à dire que le monde intelligible, le Vivant absolu, doive avoir aussi son âme? C'est une question à laquelle Platon ne répond pas: il suffit de l'avoir posée.

L'âme, ayant pour fonction de gouverner le corps, doit être «antérieure dans le devenir et antérieure dans l'excellence» (34e), première chronologiquement et supérieure quant à l'essence. L'Ouvrier commence donc par fabriquer une Âme du monde. On a déjà vu (cf. *supra,* V, I) qu'il s'agit sans doute d'une fabrication purement symbolique, d'un artifice propre à analyser la constitution de l'âme, en déroulant dans le temps et en étalant dans l'espace les éléments de cette constitution. Peu importe d'ailleurs: ce qui nous intéresse, c'est précisément le fait même que l'âme est conçue comme composée, même l'âme la plus excellente et celle d'un corps impérissable. Autant qu'il est possible de dégager la pensée de Platon d'un texte mal établi, il semble que cette composition consiste en ceci: d'un mélange de «l'essence indivisible», qui est, probablement, l'unité d'être de chaque essence intelligible, avec «l'essence divisible selon les corps», qui paraît être la pure pluralité des corps et de leur devenir, a été formée «une troisième sorte intermédiaire d'essence», qui répond précisément à la médiatité foncière de l'âme, laquelle nous est déjà apparue ailleurs comme étant en effet moyenne entre l'Intelligible et le Sensible; et cette essence mixte est à son tour, sous le rapport du «Même» et de «l'Autre», intermédiaire de la même manière entre l'indivisibilité de ceux-ci et leur divisibilité corporelle; c'est-à-dire que cette essence comporte identité et différence, aussi bien quand on l'envisage en ce qui l'apparente aux réalités intelligibles que dans son rapport aux réalités sensibles. Ainsi l'âme est, en tant qu'âme universelle et originelle, composée de trois choses: la première est un mélange d'indivisible et de divisible, d'idéalité et de corporéité; «le Même» est la seconde; en troisième lieu vient «l'Autre». Que ce soient là en effet deux facteurs distincts, il est impossible d'en douter puisque Platon, parlant la langue du mythe, nous dit de l'Ouvrier que, pour assembler ces trois choses en «une unique nature», il a dû, «par la force, adapter au Même la nature de l'Autre, qui se refusait au mélange» (35a). — Si cette interprétation est correcte, on devra dire de l'âme qu'elle est *doublement* intermédiaire: d'une part en effet elle est une synthèse d'identité et d'altérité, et d'autre part elle les unit dans une essence mixte qui est elle-même une synthèse d'unité et de multiplicité. Synthèse

double, à la fois qualitative et quantitative; ce qui, comme on s'en apercevra par la suite, doit rendre possibles à la fois la spécification et la mesure.

Le mélange une fois fait est divisé en un certain nombre de lots, selon des proportions numériques qui en déterminent les relations, mais dans l'exposition desquelles il est impossible d'entrer ici. Bornons-nous à dire que ce sont celles dont se constitue l'échelle musicale, en ajoutant toutefois qu'il ne s'agit pas de gamme réelle, ni par rapport à la voix, ni par rapport aux moyens sonores d'aucune musique instrumentale, soit ancienne, soit moderne : la gamme que Platon a en vue n'est pas une gamme de fait, mais une gamme *de droit*, où la première est, bien entendu, comprise, mais qui dépasse notre pouvoir, aussi bien de la faire entendre que de l'entendre. Cette façon de représenter la composition de l'âme par les nombres de toute musique *possible* se rapporte à tout un ensemble de conceptions. Il y a d'abord parenté de l'harmonie quant à la montée et à la descente de la voix (ou des sons en général) avec un ordre régulier et consonant dans les mouvements de l'âme, sauf que ceux-ci s'accomplissent en silence (comparer *Théétète* 189e sq.). Aussi la musique a-t-elle une plus haute fonction que de se faire entendre et de nous procurer ainsi des émotions agréables; elle dit quels nombres sont ceux qui, dans une âme imparfaite, réaliseront par leur accord la mesure et l'ordre (*Tim*. 37ab, 47cd; cf. 90d). En second lieu, puisqu'il s'agit d'une âme universelle dont les démarches, se confondant avec les révolutions du ciel, règlent la vie tout entière du monde, on peut considérer cet étrange mathématisme psychologique, où s'unissent musique et cosmologie, comme une adaptation du thème pythagorique de l'Harmonie des Sphères célestes, dont les accords échappent en effet au pouvoir auditif de nos âmes imparfaites (*Rép*. X 617b; cf. *infra,* V, III). Enfin ce que tout cela suppose, c'est que, «produite par la combinaison des trois parties qu'on a dites et ayant été divisée et liée à elle-même selon la proportion[27], l'âme, d'elle-même, se meut circulairement sur elle-même»: automotricité *essentielle* à une réalité qui est le principe de la vie d'un corps. Si donc Platon semble dire que cette vie a commencé à partir du moment où l'âme a elle-même spontanément *commencé de* se mouvoir, c'est qu'il parle la langue qui convient alors, celle du mythe (36e sq.). Ainsi, de nouveau, nous voyons que dans l'âme il y a du nombre et de la qualité; du mouvement et de l'harmonie.

C'est même, semble-t-il, en raison de la tripartition particulière qui la constitue que l'âme a la propriété de se mouvoir elle-même, d'où résulte, on le sait, son immortalité. Que l'essence mixte, noyau de l'âme, soit constituée par l'Indivisible et le Divisible, cela rend compte seulement de ce que, par l'intellection, elle est du côté de l'Intelligible, en même temps qu'elle est du côté

---

27 Qu'on se rappelle la définition de l'âme chez Xénocrate: «un nombre qui se meut soi-même» (Arist., *De l'âme*, I 2, 404b, 29 sq.). Si les objets mathématiques sont intermédiaires, il est naturel que la mathématique soit *dans* l'âme, en tant que celle-ci est elle-même une chose intermédiaire.

du Sensible par la vie qu'elle communique à un corps. En revanche, l'introduction, dans l'essence mixte, du Même et de l'Autre paraît devoir expliquer que l'âme soit motrice de nature et par elle-même. Si le Même était seul à y entrer, l'âme ne serait capable d'aucun changement, ni par conséquent d'aucune de ces démarches auxquelles le nombre apporte l'harmonie (cf. 57e sq.). Mais la présence de l'Autre fait en elle naître le mouvement, parce que le mouvement réside dans le non-uniforme, lequel a lui-même pour condition l'inégalité, c'est-à-dire des ruptures d'équilibre (*l. cit.*; cf. 52e). Supposons toutefois qu'à l'Autre ne dût pas se joindre le Même: le mouvement serait encore essentiel à l'âme, mais ce serait un mouvement perpétuellement déséquilibré, toujours dépourvu d'ordre et de mesure; et, par conséquent, étant tout pareil à celui de la «Nécessité» (voir plus loin) ou du pur mécanisme sans finalité, il signifierait, avec l'abdication de l'Intelligence et la ruine de l'intelligibilité, l'inutilité radicale d'une Âme du monde, comme principe d'ordre et d'harmonie. On voit ainsi quelle parenté il y a entre cette doctrine du *Timée* et la façon dont le *Phèdre* liait à la preuve de l'immortalité de l'âme par l'automotricité essentielle le mythe de l'attelage ailé. Des deux forces qui y meuvent l'âme sous la direction de l'Intellect, l'une est par nature diversité et désordre; un des chevaux, même passagèrement dompté, est irrémédiablement rétif: voilà l'Autre du *Timée*. Quant à la seconde force, son bon vouloir est trop précaire pour qu'elle puisse être assimilée au Même: ce qui symboliserait la nature de celui-ci, c'est seulement l'autorité de la Pensée, dans sa perfection, sur les forces motrices. Dans le cheval, non rétif sans doute, mais capable du moins d'emportements, on retrouverait donc plutôt les vicissitudes naturelles, de la domination du Même sur l'Autre et la possibilité pour celle-ci d'être accidentellement ruinée par une rébellion[28].

Une difficulté apparaît toutefois ici en ce qui concerne la tripartition: c'est que, à la tripartition essentielle dont il vient d'être question à propos de l'Âme du monde, le *Timée* en ajoute par la suite une autre. Si en effet nous considérons une âme d'homme, il y a une partie de cette âme qui est analogue à l'âme universelle: c'est notre «Démon», par qui notre existence sensible, condamnée à se terminer par la mort, est cependant liée à l'Immortel (*Tim.* 90a-d). Mais il y en a une autre, qui est de nature mortelle. La description qu'en donne Platon est assurément très semblable à un réquisitoire; il n'en est pas moins vrai qu'il y fait une place à cette ardeur généreuse, mais capable de ne pas écouter la voix de la raison, qui dans le mythe du *Phèdre* caractérisait justement le bon cheval. Au surplus la dualité de cette espèce mortelle de l'âme ne fait plus aucun doute, quand le *Timée* en vient à assigner un siège dans le corps à chacune des parties de l'âme. Cette fonction moyenne, dont la poitrine est le lieu, est isolée par le diaphragme de la fonction concupiscible, logée dans le bas-ventre; d'autre part

---

[28] C'est, en partie, l'interprétation néo-platonicienne; cf. Hermias, *Sur le «Phèdre»*, p. 123, 14 sqq., éd. Couvreur.

elle est jointe à la fonction rationnelle, logée dans la tête, par l'isthme du cou, qui en même temps les sépare l'une de l'autre (69c sqq. ; cf. 42ab). Sans cette fonction moyenne, il n'y aurait dans l'âme que du bon et que du mauvais, mais rien qui fût capable de *devenir* l'un *ou* l'autre, ou tout au moins de maintenir entre eux la solidarité exigée par un mode d'existence qui n'est pas celui de l'intelligibilité pure. Est-ce pourtant à dire que cette deuxième tripartition soit réellement différente de celle qui appartient à l'âme en tant qu'âme essentielle et universelle? Il ne le semble pas: la seconde n'est que la transposition de la première, mais dans le plan inférieur de l'existence humaine. En outre, comme on l'a vu (cf. *supra,* V, I) à propos du *Phèdre*, la première n'est pas plus affranchie que l'autre de la relation à un corps. Ce qui par conséquent ferait à la fois, et leur différence, et leur foncière identité, ce serait justement cette notion de «chute» à laquelle, partant de l'image des ailes, le *Phèdre* a fait la place que l'on sait.

Deux idées se dégagent: les âmes humaines sont des filles déchues de l'Âme du monde; elles en gardent pourtant les traits. Aussi tout ce qui s'observe dans nos âmes est-il un reflet de ce qui existe dans le système du monde, et ce qui s'observe dans ce dernier est-il un indice de ce qui, normalement, devrait être le système de nos âmes.

III

1. - Envisageant d'abord le second point, indiquons les lignes principales de l'astronomie platonicienne.

Si on laisse de côté les mythes terminaux du *Gorgias* et du *Phédon*, qui d'ailleurs intéressent moins l'astronomie que la géographie en rapport avec l'eschatologie, un des plus célèbres exposés de vues de Platon sur ce sujet se trouve dans le mythe d'Er à la fin de la *République* (X 616b-617c). Cet exposé est d'ailleurs eschatologique comme les précédents, étant pareillement dominé par l'intention de rattacher notre destinée morale à l'ordre physique du monde, en son entier cette fois. Est-il la description d'une machine astronomique (sphère armillaire), dont les rouages auraient été dissimulés par le constructeur au-dedans d'automates représentant la Nécessité (*Anangkê*) et les trois Parques? C'est à coup sûr une hypothèse séduisante. Une idée philosophique me semble plutôt cependant avoir décidé Platon à donner dans son exposé un rôle et une attitude, en quelque sorte dramatiques, à la Nécessité et aux Destinées personnifiées (cf. n. 30). Ajoutons que l'interprétation du morceau est d'une extrême difficulté et qu'elle ne peut être présentée qu'avec réserve.

Nous y voyons des âmes qui, après avoir expié leurs fautes dans les demeures *souterraines* d'Hadès (615d), sont appelées à recommencer une nouvelle existence *à la surface* de la terre. Elles arrivent en un endroit d'où elles aperçoivent une colonne de lumière qui d'en haut s'étend toute droite, traversant

la terre et la totalité du ciel ou du monde. L'arc-en-ciel est ce dont cette lumière se rapproche le plus, c'est-à-dire sans doute qu'elle contient toute la gamme des couleurs; mais elle le surpasse en éclat et en pureté. Continuant de cheminer, les âmes parviennent au point qui marque le milieu de la colonne de lumière, et qui, d'après ce qui précède, semble être *le centre de la terre*. Les voilà donc *au centre du monde*. De là elles voient se tendre, à partir de leurs extrémités, des liens qui, constitués dans leur ensemble par cette même lumière, servent ainsi à unir l'ensemble du ciel ou du monde. Si, comme la description nous y invite, on imagine ces âmes au cœur d'une sphère, les *extrémités* des liens qui assemblent le monde doivent être, semble-t-il, aussi bien les deux sommets de la colonne (les pôles de l'axe du monde) que n'importe quel autre point visé par elles sur la périphérie de la sphère. Ces liens sont ensuite comparés par Platon à ceux qui ceinturent les trirèmes. S'agit-il d'un système de cordages qui, extérieurement, bandait fortement la coque du vaisseau et, passant par la poupe, venait se fixer à la proue? C'est assez probable. On pourrait alors concevoir, d'abord que, le cheminement des âmes vers le centre de la terre se faisant selon des rayons *quelconques* de la sphère du monde, la colonne de lumière doit être *un diamètre, pareillement quelconque*, de cette sphère; ensuite que, de toute extrémité de tous ces diamètres, doivent partir autant de demi-circonférences qu'on voudra, formant ainsi autour du grand vaisseau du monde un bandage sphérique compact, la calotte même du ciel[29]. Si l'on suppose maintenant, comme la suite le suggère, qu'à l'intérieur de ce grand vaisseau d'autres plus petits sont emboîtés concentriquement, ceux-ci posséderaient à leur tour leur bandage propre, autant de demi-circonférences partant de chacun des diamètres du monde, *à différentes distances* de son centre. Pourquoi, dira-t-on, un seul axe est-il envisagé? C'est que, pour simplifier, Platon a seulement égard au plan du cercle équatorial; il néglige donc au moins un deuxième axe, celui qui est oblique par rapport au précédent, étant perpendiculaire au plan du cercle zodiacal, incliné sur le plan de l'autre cercle.

Or, à partir de l'extrémité supérieure d'une de ces chaînes de lumière dont le monde est enserré, de celle spécialement qui se dresse comme une colonne sur le plan de l'équateur, le mythe imagine un fuseau, suspendu par le fil qui s'y enroule et dont la rotation donne le branle à toutes les révolutions célestes sans exception. Ce fil provient d'une quenouille, garnie de la matière à filer et que

---

[29] Comparer *Phédon* 110b; [voir note de ma traduction].

porte la Nécessité[30]; quenouille dont rien ne pourra briser, ni la tige, ni le crochet auquel, à son sommet, est retenue la masse que travaillent les doigts de la fileuse: tige et crochet sont en effet d'acier dur. Quant au fuseau, il a cette particularité que le peson, où est son centre de gravité et grâce auquel il garde en tournant la position verticale, n'est pas, comme dans nos fuseaux, d'un seul bloc: c'est un peson composé de sept autres pesons de grandeur décroissante, exactement emboîtés et sans aucun vide les uns dans les autres, de telle sorte qu'ils entrent tous ensemble dans la concavité d'un huitième, qui est le plus extérieur, et que la tige du fuseau traverse celui d'entre eux qui est le plus intérieur. Ces huit pesons, on s'en rend compte aisément, symbolisent le ciel des fixes et les cieux des différentes planètes: ceux-ci étant inférieurs à celui-là, il est naturel que d'autres substances viennent s'allier à l'acier dur dans ce peson composé. Supposons-le de forme sphérique: la section nous montrera les bords des huit pesons comme des tranches circulaires[31], dont la largeur est variable et les colorations différentes. Or la supposition est plausible: si en effet la terre est une sphère (cf. n. 29) et si d'autre part la calotte du ciel est la moitié d'une sphère, on ne peut guère douter, ni que le bord externe de chaque tranche ne soit la section d'une sphère selon son grand cercle, ni que la largeur des tranches ne représente l'intervalle qui sépare des sphères concentriques.

En allant *de la périphérie vers le centre*, c'est-à-dire vers la Terre, que traverse l'axe du monde[32], on trouve successivement: 1° le cercle des étoiles fixes, qui est pailleté; puis ceux: 2° de Saturne, jaunâtre, 3° de Jupiter, intensément blanc; 4° de Mars, rougeâtre; 5º de Mercure, jaunâtre comme celui de Saturne; 6° de Vénus, blanc comme celui de Jupiter, mais avec une moindre intensité; 7° du Soleil, entre tous les cercles le plus brillant; 8° de la Lune qui, dépourvue de lumière propre, tient du Soleil celle qu'elle paraît avoir. Mais l'ordre n'est plus le même quand on considère *la largeur des tranches*: elle

---

30 Le fuseau, dit Platon 617b, «tourne *sur les genoux* de la Nécessité». L'expression serait tout à fait étrange et même difficilement intelligible, si l'on n'y voyait un écho d'une formule homérique, signifiant ici que la rotation du fuseau est *au pouvoir de* la déesse. Quant à prétendre situer ce personnage symbolique, la chose est au moins inutile, et particulièrement aventureuse si l'on veut que ce soit au centre du système, c'est-à-dire *dans* la terre: le fuseau n'est-il pas en effet tendu *à partir des extrémités* ?

31 Cette façon de représenter «le système céleste» rappelle Parménide (cf. *Vorsokratiker*, fr. 10-12 et A 37 et 44), dont les «couronnes» en dépit de l'opinion contraire de Burnet (*Aurore*, p. 218 sqq.), me semblent être des cercles de sphères (*Pensée gr.*, p. 108).

32 C'est en ce sens, et non au sens propre, que Platon, à 616e, mentionne comme étant ce *autour de quoi* se font les révolutions, non pas le fuseau, ainsi qu'on le lit ailleurs (616c, 617a), mais la quenouille.

signifie vraisemblablement, on l'a vu, la distance réciproque des divers cieux, dont chacun est supposé accomplir sa révolution sur le bord externe de la tranche. En allant de la plus grande largeur à la plus petite, voici quel est ce nouvel ordre: 1° le cercle des fixes; 2° Vénus; 3° Mars; 4° Lune; 5° Soleil; 6° Mercure; 7° Jupiter; 8° Saturne.

La vitesse des révolutions planétaires n'est pas la même pour toutes, sauf pour le Soleil, Vénus et Mercure. Il est à noter en outre que, toutes les révolutions se faisant cependant selon la même direction, Mars semble rétrograder par rapport aux autres. Ce nouveau point de vue conduit à constater, une fois de plus, la différence qu'il y a entre le groupe des planètes et le ciel des fixes. Entre celui-ci et la terre on a la plus grande distance et, de tous les cieux, quoiqu'il ait la plus vaste orbite, il est celui qui tourne le plus vite puisqu'il lui suffit de 24 heures pour la parcourir tout entière. Au contraire celle des planètes qui tourne *le plus vite*, la Lune, est celle qui, ayant la moins grande orbite, est la plus proche de la Terre, laquelle est *immobile*, tandis que, par un paradoxe analogue, celle qui tourne *le plus lentement*, Saturne, a la plus grande orbite et ainsi est la plus proche de ce qui tourne *le plus vite*, le ciel des fixes. Celui-ci par conséquent n'obéit pas à la loi qui règle le mouvement des planètes, dont la rapidité décroît à mesure que croît le rayon qui en décrit l'orbite. L'ordre décroissant des vitesses est donc le même, pour les planètes, que celui de leur position entre la Terre et le ciel des fixes, sauf que, rappelons-le, un unique rang est, sous ce rapport, attribué à Soleil, Vénus et Mercure, trois planètes dont la vitesse est la même.

Longueur relative des cordes, rapidité relative des révolutions apparaissent, sous la condition qui vient d'être définie, comme les facteurs d'une échelle musicale. La haute (*nêtê*) est tenue par ce qui se meut le plus vite, c'est-à-dire à la fois, comme on l'a vu, par le ciel des fixes et, dans le groupe des planètes, par la Lune; la basse (*hypatê*), avec une gravité variable selon leur rang, est tenue par Mars, Jupiter et Saturne; quant au registre intermédiaire, il appartient aux trois planètes qui sont au même rang, Soleil, Vénus et Mercure. Celles-ci émettent donc *la même note*; mais Platon néglige cette identité: ce sont, dit-il, huit notes (une octave) qui forment un harmonieux concert. Ces notes sont, selon la tradition pythagoricienne de l'harmonie des sphères[33], chantées chacune par une Sirène posée sur la sphère, ou, comme le veut le mode de représentation adopté, sur le cercle. Au chant des huit sirènes répond celui des trois Parques, assises autour de la Nécessité, leur mère. Clotho chantant *le présent*, on comprend que son rôle soit de collaborer au mouvement du fuseau, rien qu'en touchant par intervalles de la main droite le cercle *le plus extérieur* du peson, celui qui symbolise la révolution diurne, le jour qui passe. Atropos, qui chante

---

33 Voir A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, sc. histor. et philolog., fasc. 217), p. 259 sqq. Cf. *Vorsokr*. 45, C 4 (p. 280, 18 sq.) et ici *supra,* V, II.

l'*avenir*, touche de la main gauche les cercles *intérieurs*, qui sont ceux des planètes et dont la rotation se fait en sens inverse du précédent: la destinée des hommes dépend en effet inéluctablement de la position occupée sur la piste zodiacale, au moment de la géniture ou à celui de la naissance, par la planète d'où leurs âmes sont originaires. Quant à Lachésis, elle chante le *passé*: aussi de chaque main touche-t-elle tour à tour le cercle *extérieur* et les cercles *intérieurs*, puisque le passé, avant de se réaliser en un présent, a été un futur nécessaire; le passé est en effet l'image même de la durée accomplie, en tant que celle-ci, comme le dira le *Timée* (cf. *infra*), a précisément pour instruments les révolutions, et du ciel, le cercle extérieur, et des planètes, les cercles intérieurs.

Dans le *Timée* l'astronomie revêt encore la forme mythique; mais l'exposé a plus de précision et il manifeste un moindre souci de la représentation plastique et dramatique. Il n'y a plus qu'un acteur: l'Ouvrier divin, le Démiurge. Après qu'il a composé et dosé (cf. *supra,* V, II) le mélange constitutif de l'Âme du monde, il entreprend de mettre en œuvre la matière psychique ainsi fabriquée (36b sqq.). Il en fait une bande, exactement un parallélogramme rectangle, et il fend en deux cette bande suivant une ligne parallèle aux deux grands côtés et de même longueur. Puis il croise l'une sur l'autre ces deux moitiés, de façon qu'elles soient réciproquement ce que la diagonale du parallélogramme est à son côté, ce qui revient à dire qu'une des bandes est oblique par rapport à l'autre. Enfin il les courbe, de manière à joindre les petits côtés de chacune suivant une ligne dont les points sont diamétralement opposés à ceux de la ligne suivant laquelle a été effectué le croisement. De ces deux circonférences, ou plutôt de ces deux ceintures, qui affectent la forme d'un X dont une des barres serait horizontale, celle qui est obliquement inclinée sur l'autre est, d'après la description de Platon, *intérieure* à la première. Une première différence apparaît de la sorte entre l'exposé du *Timée* et celui de la *République*: ce dernier ouvrage n'envisageait qu'un seul axe du monde, perpendiculaire à un seul plan, sur lequel étaient réunis des cercles dont la révolution différait aussi profondément que celui du groupe des planètes et celui du ciel des fixes; dans le *Timée* l'inclinaison de la ceinture oblique sur la ceinture horizontale oblige à distinguer deux plans et par conséquent deux axes.

Quoi qu'il en soit des raisons qui ont pu conduire Platon à tenir compte, dans cette nouvelle représentation, d'une exigence qu'il avait d'abord négligée, il y a plus de vraisemblance, cette fois, que nous soyons en présence d'une de ces machines à l'aide desquelles on essayait de figurer, sinon le détail des révolutions célestes, du moins l'ordonnance générale du système du monde, telle qu'on pouvait la concevoir de façon à rendre compte des apparences: ce serait d'ailleurs, dit-on, le sens d'un passage, à la vérité passablement ambigu, du *Timée* (40d). Supposons donc que nous *regardions* le constructeur d'une telle machine en train de nous la présenter. Il la manœuvre *devant nous* de façon à nous montrer la marche du Soleil de son lever à son coucher, c'est-à-dire

pendant la moitié lumineuse de la totalité d'un jour sidéral. Le regard du constructeur plonge alors vers la partie de la sphère qui correspond au midi dans cette moitié de la course du Soleil, autrement dit vers le pôle sud de l'axe du monde. C'est sa main *gauche* par conséquent que, nous spectateurs de l'opération, nous voyons du côté de l'Orient et sa main *droite* du côté du couchant. Aussi s'explique-t-on le langage de Platon[34]: la rotation, dit-il en effet, se fait «en direction *de la droite* ». D'un autre côté, par rapport aux apparences et, par conséquent, sur la machine destinée à les figurer, ce mouvement du Soleil est *en même temps* celui du ciel tout entier; que l'un et l'autre mouvement soient continués par l'opérateur de façon à ramener *à la fois* le Soleil et le ciel à leur commun point de départ, il aura de la sorte représenté le mouvement diurne *sous son double aspect apparent* : circuit du Soleil d'un lever au lever suivant, rotation sur elle-même de la calotte céleste avec son décor permanent d'étoiles fixes. Le grand cercle suivant lequel se fait cette révolution est un cercle *homogène* et qui se meut d'un mouvement uniforme: aussi Platon l'appelle-t-il le «cercle de la nature du Même», et le nom d'«équateur» que nous lui donnons a pu répondre originairement à la même idée. À ce mouvement sur lui-même du ciel tout entier Platon semble bien ajouter (40ab), pour chaque étoile fixe, un mouvement du même genre, significatif de la perfection de ces êtres: la continuité de leur pensée, incessamment appliquée à elle-même, les préserve du désir de changer de place en se portant en avant; à plus forte raison du désir de s'écarter de leur orbite à droite ou à gauche, du désir de monter ou de descendre, de celui de revenir en arrière. De tels mouvements sont en effet, pour l'apparence, ceux des planètes et portent témoignage de leur infériorité foncière.

Or, la description du *Timée* fait état d'un deuxième cercle, ou plutôt d'une deuxième bande, qui a été disposée par l'Ouvrier obliquement à la première et qui, comme on l'a vu, lui est intérieure. À cette deuxième bande l'opérateur qui manœuvre la machine imprime un mouvement contraire, de l'occident à l'orient; pour les mêmes raisons que tout à l'heure, Platon est donc bien fondé à dire de ce mouvement qu'il se fait «en direction *de la gauche* », car c'est la main droite de l'opérateur qui est du côté du couchant[35]. C'est au moyen de cette bande qu'il figurera le mouvement qui appartient *en propre* au Soleil, celui qu'accomplit celui-ci en un an à travers les constellations du zodiaque ou, pour appeler la bande de son autre nom, de l'écliptique. Elle lui servira aussi, plus difficilement,

---

[34] Ce langage, d'après Aristote (*Du ciel* II 2, 285b, 25), était aussi celui des Pythagoriciens.

[35] Cette façon de s'exprimer s'accorde d'autant mieux avec l'hypothèse de la machine que, dans le *Timée* même (63a), Platon proteste que, par rapport au monde, de telles désignations sont entièrement conventionnelles; ce qui ne l'empêche pas, d'autre part, de se conformer ailleurs à l'usage qui associe l'orient et la droite, *Lois* VI 760d; cf. *Épinomis* 987b.

pour représenter les divers mouvements qui appartiennent en propre aux six autres planètes. Sur les mécanismes auxiliaires que tout cela supposait, il serait superflu, faute d'information, de s'interroger. Il suffit d'observer que, à l'inverse de ce qui avait lieu pour la première, cette deuxième bande doit, on ne voit pas bien par quel artifice, comprendre autant de segments *distincts* qu'il y a de mouvements planétaires à représenter. Aussi est-elle appelée par Platon le «cercle de la nature de l'Autre». Mais cette raison n'est pas la seule: son mouvement est en effet contraire dans l'ensemble à celui du «Même»; bien plus, les unes par rapport aux autres, toutes les planètes ne semblent pas se mouvoir dans le même sens, puisque Vénus et Mercure ont l'air de tourner au rebours du Soleil (38d); enfin leurs orbites diffèrent en grandeur et aussi, par conséquent, leurs vitesses apparentes.

La diversité de ce second cercle n'est pas toutefois quelconque: elle se laisse réduire à des relations numériques qui ont rapport à la gamme musicale (cf. *supra,* V, II). En outre, ces mouvements des planètes, dont l'étrangeté leur a valu leur nom d'astres «errants», sont en réalité compris dans le mouvement uniforme du ciel: ainsi, le mouvement annuel du Soleil, qui est son mouvement *propre*, se combine avec le mouvement diurne, qui lui est *commun* avec le ciel des fixes; quand Platon dit (39a) que le «cercle du Même» oblige les planètes à décrire des spirales, il songe à la combinaison, pour chacune d'elles, d'un mouvement sur l'équateur et d'un mouvement sur l'écliptique. Par là se manifeste la prééminence légitime du «cercle du Même» sur le «cercle de l'Autre». Ce n'est pas tout: le temps a été véritablement *créé pour nous* par ce double mouvement des planètes et du ciel. Ce qui en effet appartient au modèle intelligible de ce monde visible, ce n'est pas un temps divisé et nombré, c'est l'éternité de la présence. Le ciel, avec toutes les révolutions observables de son ensemble ou des planètes, crée la possibilité de diviser l'éternité en moments homogènes et de les nombrer comme s'ils étaient véritablement distincts: jours et nuits, mois, années solaires avec leurs saisons, leurs solstices et leurs équinoxes, années planétaires diverses, Grande Année enfin, ou «le nombre parfait du temps», lorsque les vitesses réciproques des huit circuits ont *ensemble* atteint finalement ce qui a été leur commune «tête de ligne». Aussi le ciel est-il appelé une «imitation mobile de l'éternité», et les astres «les instruments du temps»: si les divers repères qui servent ainsi à en fonder les diverses supputations devaient changer ou disparaître, notre temps changerait ou disparaîtrait avec eux. Un tel arrangement atteste la bonté divine puisque, grâce au sens privilégié de la vue, il est propre à promouvoir la pensée de l'homme à l'intelligence du nombre (37c-38c; 39b, d; 41e, 42d, 47ab). — En ce qui concerne spécialement la Terre, Platon a-t-il renoncé à la croire immobile, pour lui attribuer, tout en la maintenant au centre du monde, une sorte de mouvement giratoire analogue à celui qu'auraient les étoiles fixes, pareillement dépourvues de translation? C'est ce qu'on a cru pouvoir inférer, non seulement de l'interprétation donnée par Aristote (*Du ciel* II 13, 293b, 30 sqq.) à un passage

du *Timée* (40b), dont le texte est d'ailleurs controversé, mais aussi d'un témoignage de Cicéron (*Acad. 1ers* II 39, 123) relatif à des partisans de cette opinion. A-t-il, plus tard encore, renoncé à placer la Terre au centre du monde, ainsi que, selon Plutarque; l'aurait assuré Théophraste[36]? Ce sont des problèmes beaucoup trop délicats pour être examinés ici et il suffit d'avoir indiqué que, dès l'Antiquité, ils divisaient les savants.

Aucune hésitation en revanche ne semble être permise sur le caractère biologique et psychologique de l'astronomie du *Timée*: le ciel, les astres sont des vivants, c'est-à-dire des corps qui ne peuvent tenir la vie que d'une âme; mais ces corps sont des corps de feu, et ces âmes sont des âmes divines (40a-d; cf. 38e fin). Une conception identique s'affirme avec plus de précision encore dans les *Lois*: les mouvements célestes ne diffèrent pas de ceux de l'Intelligence (X 897c, 898ab, 899a); si les astres n'étaient pas des vivants parfaitement intelligents, l'exactitude merveilleuse des calculs auxquels obéissent leurs mouvements serait incompréhensible (XII 967b). Platon se pose même la question de savoir comment peut être conçue, soit pour le monde entier, soit pour un astre quelconque, cette union d'un corps et d'une âme: ou bien elle ne diffère pas de celle qui existe en nous; ou bien, entre le corps de l'astre et son âme, elle suppose un corps spécial de cette âme, corps de feu ou d'air, instrument de l'action motrice; ou bien enfin cette action motrice est l'œuvre mystérieuse d'une âme entièrement incorporelle. Peu importe d'ailleurs l'hypothèse adoptée: de toute façon, l'existence d'une telle union est indubitable (898d sqq.).

Un autre trait de l'astronomie des *Lois* mérite qu'on le signale: c'est l'insistance nouvelle de Platon à mettre en garde contre la méprise impliquée dans le nom de «planètes» (VII 821b-822c). Ces prétendus astres errants décrivent au contraire une orbite constante; nous perdons notre temps à observer et à décrire des apparences illusoires, tandis que, si l'on renonçait au préjugé de leur irrégularité, l'astronomie en serait rendue singulièrement plus facile et mise à la portée de tous. — Illusion encore, le paradoxe des vitesses aux termes duquel (voir *supra*), contre le ciel qui tourne le plus vite, est celui des cieux planétaires qui est le plus lent, tandis que le plus rapide de ces derniers avoisine la Terre qui ne bouge pas. L'intention de Platon n'est-elle pas ici de suggérer que «le cercle de l'Autre» peut être distinct du «cercle du Même» sans, pour cela, manifester la folie, inconcevable puisqu'il porte des êtres divins, de tourner au rebours de celui auquel il doit l'obéissance? C'est assez, pour le rendre inférieur, qu'il ait une diversité essentielle et qu'il comporte en conséquence différentes vitesses de rotation. Or, pour expliquer notre erreur au sujet de l'estimation de ces vitesses, le texte allégué des *Lois* invoque l'exemple des coureurs engagés dans un concours et d'une illusion funeste contre laquelle il faut à leur sujet

---

36 Voir Burnet, *Greek Philosophy*, I, p. 347, n. 2.

nous mettre en garde. Comparaison déjà employée[37], et par Platon lui-même (*Tim*. 38d, 39a), mais qui semble avoir ici une signification générale très précise. Le coureur le plus rapide est le ciel des fixes, mais nous en faisons l'étalon de mesure sur lequel nous reportons les autres vitesses: dès lors c'est, entre les planètes, celle qui est le moins dépassée par lui qui aura l'apparence d'être, en sens contraire, la plus lente en sa course, tandis que celle qui est inversement le plus dépassée fait à nos yeux figure d'aller très vite et à contre-marche. Que doit-on chercher à l'arrière-plan de ce passage? une condamnation des efforts accomplis pour *représenter*, avec un succès forcément limité, le système céleste et ses mouvements? une condamnation des efforts mêmes de l'astronomie d'*observation*? C'est possible; car au temps de Platon tout cela est singulièrement difficile, en comparaison des satisfactions qu'avait pu donner récemment une simplification géométrique du problème: celle dont Eudoxe avait été le promoteur. On sait que ce grand mathématicien avait, pendant quelque temps, enseigné dans l'Académie et qu'il l'avait quittée pour retourner à Cnide, sa patrie, où il mourut vers 355/4, huit ans avant Platon. Or, il semble bien être question ici d'une nouveauté, par laquelle la spécialisation technique serait rendue inutile et qui ne ferait appel qu'au raisonnement. Peut-être ainsi cette mystérieuse indication se rapporterait-elle au problème que, d'après un célèbre témoignage d'Eudème de Rhodes (qui, pour l'école d'Aristote, écrivit l'histoire des mathématiques et de l'astronomie), Platon lui-même avait proposé aux astronomes: inventer en manière d'hypothèse un système de mouvements uniformes, ordonnés et circulaires, tel qu'on puisse, au moyen de cette fiction, «sauvegarder les apparences» en ce qui concerne les mouvements planétaires. Si Eudème a raison de considérer Eudoxe comme le premier à avoir trouvé des «hypothèses» répondant à la question, ne peut-on supposer que c'est à lui que pense Platon dans ce passage de son dernier écrit? Nous aurions ici une manifestation nouvelle du désir, constant chez Platon (cf. *supra,* III, III), d'éliminer l'irrationnel, qui caractérise toute forme de l'expérience sensible, pour introduire dans ce domaine même, avec les mathématiques, la rationalité.

2. - Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ce que nous a enseigné l'étude de l'astronomie platonicienne, c'est que le ciel est un modèle pour nos âmes. Il resterait donc à montrer comment et dans quelle mesure leur constitution est en fait un reflet du système du ciel. Le chapitre sur le savoir a fourni l'occasion (cf. *supra,* II) d'indiquer comment les démarches de notre âme dans la connaissance sont symbolisées par le mouvement des deux cercles du Même et de l'Autre: ou bien, par l'Intellect, elle entre en contact avec cet Indivisible qui est entré dans la composition d'une de ses parties constituantes et, conformément à ce qui est

---

[37] Ainsi par Démocrite d'après Lucrèce, V 621-636 (cf. IV 387 sqq.); voir la figure qui rend parfaitement claire cette conception dans l'appendice de C. Bailey à sa traduction anglaise de Lucrèce, et le commentaire de A. Ernout et L. Robin, III 80. Cf. aussi Burnet, *Aurore*, p. 125.

aussi facteur de sa composition, elle y distingue du même et de l'autre; ou bien par les sens elle entre en contact avec cet autre élément de sa nature qu'est le Divisible corporel et, cette fois encore, elle prononce des identifications et des distinctions; celles-ci seront correctes à la condition que le cercle de l'Autre se plie dans sa révolution à l'autorité du cercle du Même. — De plus, entre l'Âme du monde, celle qui fait la vie du ciel, et d'autre part la nôtre, il existe une relation dont le sens demande à être précisé (*Tim*. 41 a-42 e). Les âmes des astres n'ont en effet donné lieu à aucun nouveau mélange: elles sont donc vraisemblablement consubstantielles à l'Âme du monde; et non pas seulement les planètes, mais aussi, quoiqu'elles semblent ne faire qu'un avec le ciel, les étoiles fixes, s'il est vrai que leur fixité soit justement un témoignage de la perfection de leurs âmes (cf. *supra*). Voici cependant que le Démiurge procède à un nouveau mélange. Les éléments en sont *spécifiquement* les mêmes, mais ce ne sont plus ceux qui ont servi pour la fabrication de l'Âme du monde, car ceux-là ont été complètement employés (cf. 36b). Ceux qui vont être utilisés maintenant ont deux ou trois fois *perdu de leur pureté première*. Les âmes nouvelles qui sont ainsi constituées sont affectées ensuite chacune à un astre déterminé, qui en devient le véhicule et leur confère ainsi la seule individualité dont elles soient susceptibles. Il s'agit en effet, la suite le prouve, d'une semence d'âme qui est confiée une fois pour toutes aux astres, d'une substance psychique donnée dont la quantité (*Rép*. X 611a; voir *supra,* V, I), doit demeurer constante.

Quand cette substance psychique s'individualisera dans des corps autres que ceux de tel ou tel astre, ce sera alors dans un corps périssable, et, pour la première fois, dans un corps d'homme ou même, pour mieux dire, d'homme mâle. Tout autre état signifierait une infériorité, et même une damnation (cf. 42bc) pour les êtres auxquels il appartiendrait (ainsi être femme, pour commencer); tandis que, originellement, aucun être ne peut recevoir d'un dieu bon et auquel nul mal ne peut être imputé, nul traitement de disgrâce (cf. *supra,* V, I). Or, en vertu d'une sorte de loi d'équilibre, il faut, si dans le Tout il y a des vivants impérissables, les astres-dieux, qu'il y en ait d'autres destinés à périr: autrement tout ne serait pas représenté dans le Tout, de sorte que celui-ci ne serait pas le Tout! D'autre part, puisque les astres-dieux sont dans le ciel, les autres vivants doivent être, les uns dans l'air et volant, les autres sur terre et marchant, les autres dans l'eau et nageant. Aussi les âmes de tels corps ne peuvent-elles sortir directement des mains mêmes de l'auteur de l'Âme du monde. Entre celle-ci et celles-là il faut donc un intermédiaire qui, sans être identique au terme supérieur, lui soit du moins analogue: ce sont justement ces *germes d'âme* qui ont été semés dans les divers astres. Quand Platon confie aux astres-dieux, comme à des démiurges inférieurs, la mission de mettre en œuvre ces germes et de les faire éclore en des individus périssables, son intention est de signifier qu'avec de telles âmes l'analogie est plus lâche encore et qu'elles sont, dirait-on, éloignées de trois degrés de la vie céleste, sans avoir pourtant rompu tout lien avec elle.

De tout ce qui précède il résulte d'abord que la doctrine de l'âme est chez Platon bien loin de ce spiritualisme inconsistant qu'on lui a parfois prêté. Elle constitue véritablement une théorie de la vie, en tant que celle-ci se manifeste par le mouvement. Des mouvements continus, parfaitement réglés et qui sont une image d'éternité, signifient une forme très haute de la vie, et l'âme qu'une telle vie suppose exige un corps qui par ses perfections lui soit adapté (cf. 34ab, 36d sqq.). Des mouvements auxquels manquent l'ordre et la continuité signifient une forme inférieure de la vie, et l'âme que cela suppose veut un corps dans lequel le juste équilibre des gains et des pertes soit incapable de toujours se maintenir (42a sqq., 69c sqq.). Ainsi le corps de tout vivant est *fait pour* l'âme de laquelle il tient sa vie. Cette conception des rapports de l'âme avec le corps prépare à comprendre la téléologie physique de Platon, la place qu'il fait dans l'explication de la Nature aux intentions de l'Intelligence en vue de sa fin, qui est le bien ou du moins le meilleur.

3. - Ce caractère de la physique platonicienne se dessine avec netteté dans une théorie de la causalité qui apparaît dès le *Phédon* (99ab) et qui y est présentée comme un développement nécessaire des vues, encore incomplètes, d'Anaxagore. Deux sortes de causes doivent être distinguées. Les unes sont vraiment déterminantes: ce sont des prévisions, des sentiments, des volitions par rapport à ce que l'agent juge être son bien, ainsi pour Socrate rester dans sa prison afin d'y subir la peine légalement prononcée; ce sont les seules qui puissent être appelées *réellement* des causes. Les autres au contraire ne peuvent être appelées des causes, car elles sont seulement les moyens ou les instruments indispensables de l'action des vraies causes, bref «*ce sans quoi* la cause ne serait pas cause»; ainsi le corps et les membres de Socrate étaient pour lui les conditions sans lesquelles ne pouvaient se réaliser, ni le parti qu'il a préféré, ni le parti contraire. Ainsi il n'y a qu'une action causante réelle, celle qui réside dans une âme. — Or, la même conception se retrouve dans le *Timée* (46c-e, 68e sq., 76d), et avec plus de généralité encore puisqu'elle s'y applique à l'Âme du monde. Au premier rang sont les causes proprement dites, causes divines et d'une efficace éminente, celles de la nature intelligente; le principe de leur opération est dans l'âme, car l'âme est le seul être qui possède l'intelligence; ce sont, grâce à l'intelligence, les «ouvrières» de tout ce qu'il y a de beau et de bon. Au deuxième rang, sont des causes simplement «adjuvantes» et «subordonnées»; celles-là sont «sevrées de toute pensée» qui soit orientée vers quoi que ce soit, mais Dieu «se sert d'elles comme d'auxiliaires pour réaliser autant que possible la nature du meilleur»; au service de la cause véritable à titre de moyens, ces conditions sont le domaine même du «nécessaire», par opposition au domaine de la finalité, ou, comme dit Platon, d'une «réflexion» (*dianoïa*) qui doit justement son éminente efficacité à ce qu'elle a lieu «en vue des réalisations à venir». Sans doute de tels moyens sont indispensables, et à Dieu pour réaliser son œuvre, et à nous-mêmes pour remonter jusqu'à la véritable cause, c'est-à-dire jusqu'à *la fin*, dont ce sont

précisément *les moyens*. Mais il ne faut pas, avec la plupart des hommes, s'imaginer qu'on puisse trouver une explication des choses dans ce qui ne se meut que parce qu'il est mû et cela, en vertu d'une nécessité: ce qui fait prendre ces sortes de causes pour des causes principales, c'est que par elles se produisent des unions et des dissolutions, des échauffements et des refroidissements. Or, toutes ces actions se produisent à l'aventure et sans ordre, si le principe du mouvement n'est pas dans ce qui se meut soi-même selon la pensée, c'est-à-dire dans une âme. Les causes mécaniques, dirions-nous en langage moderne, ne peuvent suffire au physicien, à moins qu'il ne les subordonne à la finalité. N'avoir pas compris cela a été, aux yeux de Platon, l'erreur des Physiologues matérialistes.

Peut-être est-ce à eux, ou du moins à certains d'entre eux sur lesquels la Sophistique n'avait pas été sans exercer une influence, que songe Platon dans un morceau du Xe livre des *Lois* (886d sqq.; cf. XII 966d sqq.), qui présente avec le *Timée* de remarquables analogies. Il y parle en effet de ces Doctes qui mettent les productions de l'Art bien au-dessous de celles de la Nature. À les entendre, la Nature a produit tous les composés de notre expérience *au hasard* des rencontres, et *en vertu de la nécessité*, qui détermine consécutivement des accommodations et des appropriations; ainsi, les astres seraient des choses inanimées, rien de plus que de la terre et des pierres, sans aucune action de nature intellectuelle sur les affaires humaines[38], ce qui est incompatible avec l'exactitude si bien calculée de leurs mouvements. Or, l'Art est beaucoup plus qu'une simple mise en œuvre de la Nature par des techniques telles que la médecine ou l'agriculture, beaucoup plus que l'institution de règles sociales. En le subordonnant à la Nature, on fait en même temps de l'âme quelque chose de second et de dérivé, si bien que finalement tout est mis sens dessus dessous. La Loi et l'Art ne peuvent donc être au-dessous de la Nature. Si celle-ci doit être le principe de l'organisation d'un monde et le principe de la génération des choses, de leurs changements et de leurs combinaisons, il faut dire que rien n'est plus éminemment par nature que l'âme, étant principe de son propre mouvement; et ainsi, que Loi et Art sont réellement premiers, étant quelque chose de l'intelligence et de l'âme. Ajoutons que la génération universelle est inconcevable, aussi bien si l'on admet (avec les Héraclitéens) la mobilité universelle que si (avec les Éléates) on la nie; elle n'est concevable qu'à condition d'admettre, dans la génération même, qu'il y a de l'immobilité ici et là

---

[38] Cette opinion sur les astres appartenait à Anaxagore, à Archélaüs d'Athènes, à Diogène d'Apollonie, mais aussi aux Atomistes Leucippe et Démocrite, ainsi qu'à Critias, l'élève des Sophistes. Quant à la distinction de la Nature et de la Loi, elle n'est pas propre aux Sophistes et elle tient une grande place chez Démocrite sous une forme un peu différente. En remplaçant Loi par Art, Platon généralise la formule.

du mouvement. Enfin tout mouvement s'accomplit dans un «emplacement» ou dans un «siège» (893b).

Ceci posé, on peut classer tous les mouvements en deux groupes. 1° Il y en a qui ont en eux-mêmes leur principe et qui, par conséquent, ne s'interrompent jamais, moteurs en outre à l'égard de tout le reste. Ce sont les mouvements de l'âme: non pas seulement ceux qui obéissent à la pensée, comme réfléchir, prévoir et vouloir; comme les opinions mêmes, fussent-elles fausses, en tant qu'elles manifestent le pouvoir de juger; mais encore les mouvements qui ressortissent aux appétits, comme joie et tristesse, amour et haine. L'âme est en effet la source, aussi bien du laid que du beau, du mauvais que du bon, du juste que de l'injuste. De tels mouvements, venant de ce qui se meut soi-même et meut tout le reste, sont appelés par Platon (897a) «mouvements d'efficacité première»; ils représentent la forme fondamentale de la causalité, celle en laquelle activité et passivité trouvent leur commun principe (894c). 2° Les autres mouvements, «mouvements d'efficacité seconde», sont ceux qui, pris en quelque sorte en main par les précédents, intéressent les corps. Ils se communiquent de proche en proche et se traduisent par toutes sortes d'altérations. Ce second groupe, qui correspond aux causes «auxiliaires» et à la Nécessité du *Timée*, se subdivise à son tour en plusieurs espèces: A) d'abord les mouvements qui s'accomplissent sur place, comme quand un cercle tourne, son centre demeurant immobile: tel est le mouvement du ciel; B) puis les mouvements qui comportent translation (*phora*), c'est-à-dire un changement de «siège» pour le mobile, soit que: a) ce mouvement se fasse par glissement sur un axe unique, ou: b) sur plusieurs axes, quand il arrive au mobile de se déplacer en roulant sur lui-même; C) viennent ensuite les mouvements de choc, soit que: a) un seul des corps ait du mouvement, ou bien: b) tous les deux. On peut réunir dans un même groupe D) les mouvements de composition et de division, soit que: a) la nature constitutive du corps ne change pas, ce qui est le cas de l'accroissement et du décroissement; ou bien que: b) cette nature constitutive soit, par rapport à l'expérience sensible; créée ou détruite, ce qui est le cas de la génération et de la corruption. Ainsi, de ces divers mouvements[39] résultent toutes les choses, avec toutes leurs qualités: chaud et froid, pesanteur et légèreté, dureté et mollesse, amertume et douceur, blanc et noir ne sont en effet que des modes de mouvement. Mais c'est dans l'âme que réside l'origine de ce mouvement; c'est elle qui est la source de toute existence et de tout devenir.

L'âme et le corps font donc *solidairement* partie de la génération: l'âme, à titre de moteur premier non immobile, mais se mouvant soi-même; le corps, à titre de mû immédiat et nécessaire. Il s'ensuit que, faisant tous deux *partie* de la

---

[39] C'est sans doute pour des raisons d'arithmologie mystique que Platon les a divisés en 10 espèces, dont, pour la clarté, j'ai modifié le groupement.

génération, ils sont à ce titre tous deux non éternels[40]. D'un autre côté, ils le sont cependant tous les deux, mais *a parte post*, car la disparition de l'un quelconque des deux mettrait un terme à la vie même de l'univers, à la fois faute d'un sujet du mouvement et faute d'un agent premier de ce mouvement (*Lois* X, 904ab). La conclusion, il importe de le noter, s'accorde avec des déclarations bien antérieures: depuis que le *Phédon* (96a sqq.; cf. *supra*) affirmait avec éclat l'insuffisance des explications mécaniques au regard de celles qui ont leur principe dans le bien et dans le meilleur, la pensée de Platon n'a pas varié. Pour lui, l'ordre de la Nature physique a un fondement moral; la Nature est un art; les valeurs des choses sont en relation avec cet art plein de sagesse; elles ne peuvent être ni contingentes ni conventionnelles.

On ne peut nier pourtant que cet art de la Nature n'ait ses défaillances et qu'il n'y ait dans le monde beaucoup de désordre et d'irrégularité. Or Platon, on l'a vu, n'hésite pas à imputer à l'Âme du monde ces dérèglements mêmes de la Nature. Tantôt en effet elle emploie les mouvements seconds en appelant à elle la pensée, et alors tout va pour le mieux; mais il lui arrive aussi de permettre à la déraison (*anoïa*) de coexister avec elle, et alors tout va follement et mal. Dans le premier cas, dit Platon, ne doit-on pas croire que c'est «l'âme la meilleure» qui gouverne l'univers? et dans l'autre cas, que c'est «la mauvaise âme»? Ainsi se pose la question (X, 896e sqq.), très débattue, de savoir si Platon a admis deux âmes du monde, l'une qui serait pour celui-ci le principe du bien, tandis que l'autre serait celui du mal. La réponse affirmative, la plus ordinaire, ne va pas cependant sans difficultés. Quel serait, à s'en rapporter aux cadres du mythe, l'ouvrier de cette deuxième âme? Supposons un tel «malin Génie»: d'après quel modèle eût-il produit cette œuvre satanique? Serait-ce sur le modèle du chaos auquel un ordre est substitué par la bonté du Démiurge? Mais un chaos peut difficilement constituer un modèle. Sans doute Platon, s'il avait cru à l'existence distincte d'une âme du monde mauvaise, se serait-il expliqué sur l'origine de celle-ci, tout comme dans le *Timée* il a, en expliquant la raison d'être des âmes mortelles, voulu décharger le Dieu de toute responsabilité dans leur fabrication (cf. *supra*). La vérité est qu'il subsiste toujours dans l'univers de l'expérience quelque chose d'irrationnel.

Au surplus, voici ce que précisément se demande Platon: y a-t-il une seule Âme du monde, ou bien y en a-t-il plusieurs? La réponse est, sans discussion, *qu'il y en a plusieurs*. Mais ne cherchons pas davantage à savoir quel en est le nombre: «*admettons qu*'il n'en existe pas moins de deux, dont l'une est bienfaisante, tandis que l'autre est capable de produire des effets opposés». Là-dessus, voyons ce qu'est le Ciel. *Si* nous y constatons des révolutions ordonnées et que, derrière l'irrégularité apparente des mouvements planétaires, nous puissions reconnaître encore une régularité réelle, bref *si* le Ciel nous offre une image du mouvement même de l'Intelligence (cf. 897e), c'est que le principe de

---

40 Sans que cela contredise la doctrine du *Phèdre* (cf. *supra,* V, I).

ses mouvements ne saurait être cherché dans une mauvaise âme du monde. Il s'agit donc d'un choix à faire entre deux *hypothèses*: le spectacle, convenablement interprété, du Ciel et de ses révolutions constitue une expérience cruciale, capable de déterminer le choix, en montrant que le mouvement général de l'univers n'a pas les caractères d'un mouvement d'où la pensée est absente. D'autre part, à considérer les mouvements particuliers de chaque astre, il est impossible de douter que le corps de celui-ci ne soit administré par une âme excellente. En fin de compte, la réponse à la question sera qu'il y a, ou bien une seule Âme du monde, ou bien plusieurs *pourvu toutefois* que soit proclamée la parfaite excellence de *toutes* ces âmes. Par conséquent, en aucune façon, cette pluralité ne peut signifier la dualité d'une bonne âme du monde et d'une mauvaise: une telle interprétation doit être exclue.

L'existence du mal dans le monde n'en est pas moins incontestable: quoique la somme des biens y surpasse celle des maux[41], on ne peut nier qu'entre les uns et les autres il n'y ait «une lutte immortelle» (*Lois* X, 906a). Si donc on écarte l'explication du mal par une mauvaise âme du monde, il reste à l'expliquer d'une autre manière. Tout d'abord, le monde ne peut être que le meilleur possible; car il est une image; et, s'il ne contenait aucun mal, il s'identifierait à son modèle (cf. *supra,* V, II). En second lieu, si puissante qu'ait pu être dans l'organisation du monde l'action de la Pensée sur la Nécessité, la détermination ou la mesure de l'Illimité par la Limite doit cependant, ainsi que le suggère la fin du *Philèbe*, s'accomplir avec d'autant moins d'exactitude que l'on descend davantage dans l'échelle de l'Être, Ce n'est pas le Sensible comme tel qui est la cause positive du mal, ni la Matière ainsi que le prétend Aristote; mais, à mesure que l'on s'éloigne de ces synthèses *idéales* qui ne comportent ni excès ni défaut, il y a forcément moins de bien. Au reste le monde semble parfois tout près de retourner à ce chaos originel dont l'a tiré l'art du divin Ouvrier: de grandes catastrophes, embrasements, déluges, submersions, le menacent d'anéantissement (cf. *Tim*. 22cd, 23ab). Or la cause n'en doit être cherchée, dit expressément le *Politique* (269c sqq., 272d sqq.), ni dans quelque maléfice de Dieu, ni dans l'existence de quelque divinité malfaisante telle que serait le Démiurge méchant qui aurait employé son art à fabriquer une mauvaise âme du monde. Ce qui arrive, c'est que l'Âme du monde, qui a été faite aussi bonne que possible, mais dans laquelle, comme dit le *Timée* (35a), l'Autre ne s'est laissé accommoder au Même que sous la contrainte, cesse de se rappeler «l'enseignement qu'elle a reçu de l'Ouvrier qui fut son père» (*Pol*. 273b): le

---

41 Le texte est ambigu, et on comprend ordinairement que les «non-biens» sont *plus nombreux* que les biens. Mais cela s'accorderait mal avec ce qui a été dit plus haut (904b) des soins qu'a pris «notre Roi» pour donner à chaque partie de l'univers une position qui assure dans l'ensemble le triomphe du bien. Ce qui est *plus nombreux*, c'est ce qui «n'est pas un *contraire* » des biens.

cercle de l'Autre prétend tourner à sa guise sans obéir au cercle du Même[42], et il se produit alors dans l'Âme du monde des perversions analogues à celles que les passions produisent dans nos âmes. Son aptitude à se mouvoir soi-même s'adapte d'ailleurs aussi bien, on l'a vu, à des états passifs qu'à des états actifs, ce qui explique qu'il y ait en elle, à côté de l'intelligence, des états pareils à ceux qui, dans les âmes mortelles, sont à la source de tous les désordres. Même chose à dire pour les âmes des astres: celui qui les a faites consubstantielles à l'Âme du monde, mais à un niveau inférieur, ne leur rappelle-t-il pas dans le *Timée* (41ab) que, seule, sa volonté bonne les préserve d'une corruption à laquelle elles sont par nature exposées? En résumé, un monde dépendant, et, pour faire vivre ce monde, une âme où il y a des germes d'altération, il n'en faut pas davantage pour que la responsabilité du mal qui est dans le monde retombe sur l'âme de ce monde, et pour que Dieu, comme l'affirme avec force la *République* (cf. *supra,* V, I), n'ait pas à la porter. Une mauvaise âme du monde n'est pas seulement inutile; elle est complètement incompatible avec l'idée de la bonté divine.

IV

Telle étant l'Âme du monde, il faut maintenant envisager le corps qui, on le sait, est fait pour cette âme. Le monde, on le sait aussi, est un arrangement (*cosmos*) dans lequel il y a du mouvement et de la cessation de mouvement, dans les deux cas suivant un ordre. L'état antérieur à l'existence du monde doit donc être, logiquement ou chronologiquement peu importe, un état de mobilité universelle, incessante et sans règle, un état d'absolu désordre (cf. *Tim*. 30a). Ce que nous avons par conséquent à exposer à présent, c'est le passage du désordre à l'ordre en ce qui concerne le corps du monde. — Un premier point, c'est que dans sa composition doivent entrer, *pour qu*'il soit visible, le feu; puis, *pour qu*'il soit tangible, la terre; et enfin, comme il doit être un solide et qu'entre deux nombres solides une proportion géométrique comporte deux moyens termes, il faudra qu'entre les nombres du feu et de la terre s'intercalent ceux de l'air et de l'eau; il le faudra, *pour que* le corps du monde soit, de même que son âme, constitué suivant une proportion géométrique. En second lieu, *pour que* nulle cause interne de destruction ne vienne contrarier la volonté, chez son auteur, de ne pas le détruire; *pour qu*'il soit unique, rien ne restant en dehors de lui qui puisse servir à en fabriquer un autre, il faut que, dans la composition du corps du monde, soit entrée la totalité des quatre corps composants. Enfin, le monde étant un vivant aussi parfait que possible, son corps doit se suffire à lui-même: la figure en doit donc être telle qu'il soit dans toutes ses parties semblables à lui-même. Le monde doit, *pour* cette raison même, être un vivant sphérique, auquel

---

[42] Voir P.-M. Schuhl, Sur le mythe du «Politique» (*Rev. de Métaph. et de Morale* XXXIX, p. 48 sqq., 1932): ces perversions d'un monde «à l'envers» devraient s'interpréter en rapport avec les modèles mécaniques dont on a parlé *supra*.

ne sont pas nécessaires les organes qui servent aux autres vivants pour atteindre quelque chose en dehors d'eux, et dont le mouvement sera circulaire puisque ce vivant n'a pas besoin de sortir de sa place pour progresser. Ainsi, sous tous ces rapports, le corps du monde est un corps parfaitement uniforme (*Tim*. 31b sqq.).

La constitution de ce corps s'est faite sous la direction de la Pensée *en vue des fins* qu'elle se propose. Elle implique donc que le feu et la terre, l'air et l'eau existent avant le monde avec leur nature propre, et que, par conséquent, ils ont dû se constituer d'une façon indépendante. Mais alors ils n'avaient ni proportion, ni mesure: l'œuvre de la Pensée, qui pour fin a le bien, a été d'en organiser les relations dans toute leur exactitude «au moyen des figures et des nombres», à la fois quant à leurs quantités, à leurs mouvements et à leurs autres propriétés. Or ce résultat, la Pensée l'obtient dans la mesure où elle exerce son action persuasive sur la Nécessité, autrement dit dans la mesure où elle plie à ses desseins les conditions sans lesquelles elle ne produirait aucune œuvre (*Tim*. 47e sq., 48b, 53ab, 56c). En outre de l'œuvre et de son modèle, il y a en effet une autre chose à expliquer, savoir ces conditions mêmes, ou, en d'autres termes, les matériaux préexistants dont ne peut se passer l'Ouvrier et qui ne sont pas son œuvre; considérés isolément, ils correspondent à un isolement, par rapport à l'action de la Pensée, du point de vue propre de la Nécessité. Or, cette abstraction exige qu'on introduise, entre le modèle intelligible, ou les Idées, et la copie sensible, ou le monde, un troisième terme (48d sqq.).

1. - Ce troisième terme, que provisoirement nous pouvons appeler la Matière, Platon le nomme «l'éternel emplacement» (*khôra*) ou encore le «ce dans quoi»; il le compare à un «réceptacle», bien plus au «réceptacle universel» (*hypodokhê, pandékhés*) de toute génération et de tout devenir. Faut-il comprendre que ce serait un contenant par rapport à des choses qui sont «ceci» et «cela»? À la vérité, Platon parle bien de choses «qui y entrent» et de choses «qui en sortent». Mais, puisqu'il n'y a pas d'autre lieu pour la génération, on ne voit pas d'où ces choses pourraient venir ni où elles pourraient ensuite s'en aller. Ce que Platon veut dire en s'exprimant ainsi, c'est justement que son troisième terme *n'est pas un tel contenant*: il est ce dans quoi se produisent la génération et la corruption, mais en ce sens qu'il est *le sujet* du Devenir; dire que ceci y entre ou en sort signifie le commencement ou la fin d'une existence, mais en ce sens que ce sujet, qui seul est «ceci» ou «cela» indéterminément, devient tour à tour déterminément telle chose «de telle sorte». Ainsi un lingot d'or est susceptible de devenir tour à tour cent objets de sortes différentes, tout en étant toujours de l'or. Pareillement cette troisième nature ou essence est une «substance malléable» (*ecmageïon*), propre à recevoir une multitude d'empreintes différentes et, par conséquent, à changer sans cesse de configuration et de mouvement.

D'où proviennent cependant les empreintes qui configurent de telle ou telle façon la substance molle dont il s'agit? Comment cette mobilité indéterminée

devient-elle un mouvement déterminé? La cause en doit être nécessairement cherchée en dehors d'elle; car, si elle possédait par elle-même quelque forme ou détermination, elle ne pourrait plus devenir *toutes* les choses, elle ne serait plus le sujet *universel* de la génération. La cause ne peut davantage en être cherchée dans la génération, puisque c'est le commencement de celle-ci qu'il s'agit d'expliquer. Reste donc à alléguer l'action causale des Idées: tout ce que le «réceptacle» devient, tous les modes sous lesquels se manifeste l'«éternel emplacement», ce sont «des imitations des réalités qui existent toujours» (50c), des empreintes, dessinées par ces Formes intelligibles qui sont la détermination même, dans le moule qui est sans forme et sans propriétés. Le moule n'est donc ni feu ni terre, ni air ni eau; sa réalité est de *pouvoir être* tout cela: qu'il devienne en effet embrasé ici, humidifié là, en conséquence de ces déterminations qui lui ont été imprimées il se manifeste à nos yeux comme feu et comme eau. Mais ce serait une erreur de prendre ces objets de l'expérience pour la réalité vraie du feu et de l'eau: de tels objets ne possèdent en effet aucune existence stable et ils se changent sans cesse les uns dans les autres. La réalité vraie du feu et de l'eau ce sont, en dehors de l'expérience, les Formes, dont le moule a reçu l'empreinte et qui sont pour l'Intellect les objets stables d'une connaissance qui ne change pas, capable de rendre raison d'elle-même aux hommes qui se donnent la peine de s'élever jusqu'à elle (51b-d). Voilà en résumé nos trois termes: 1° le produit engendré, ou l'enfant qui doit être l'image de ses générateurs: le monde que nous connaissons par l'expérience; 2° le père, ce «principe initial», modèle et moteur de la génération, qui est aperçu par la Pensée pure, sans recours à l'expérience, dans l'Intelligible immuable ou l'Idée; 3° la mère, non seulement la mère mais aussi la «nourrice», ne peut être que ce troisième terme dont il est nécessaire d'admettre l'existence (50cd; cf. 48e sq., 52d, 88d).

Il s'agit, pour bien dire, en ce qui le concerne, d'une exigence d'un caractère particulier. Ce troisième terme ne peut être saisi en effet, ni par la Pensée puisqu'elle s'applique aux Idées, ni par la Sensation puisqu'elle s'applique aux objets de l'expérience. Aussi «a-t-on peine à le croire réel». Et pourtant, quand on déclare que «tout ce qui *est forcément quelque part*» et, réciproquement, que ce qui n'est nulle part n'est rien, c'est de lui que «nous avons *une vision de rêve*». Aussi peut-on dire que, à la différence des choses sensibles, il est *senti* «avec absence de sensation» et que, à la différence des choses intelligibles, c'est «par *une sorte de raisonnement bâtard*» qu'il est *conçu*. On peut encore prouver autrement qu'il est nécessaire: modèle et copie sont deux; mettre la copie *dans* le modèle, c'est faire que la copie cesse d'être une copie; mettre le modèle *dans* la copie, c'est supprimer les deux à la fois; il faut donc un troisième terme, dans lequel le modèle réalisera son image (52a-d).

Mais comment de ce sujet tout à fait indéterminé, dont le devenir de l'image ne peut se passer, fera-t-on sortir un devenir organisé, si le sujet n'a pas

été préparé, s'il n'a pas été préalablement déterminé selon des lois intelligibles? Or ce qu'on retrouve ici, c'est semble-t-il, la «trinité» du *Philèbe* (cf. *supra,* IV, IV): Limite, Illimité et Mixte; en tant qu'«existence devenue», celui-ci est la détermination quantifiée de l'Illimité par la Limite. Puisque d'autre part l'Illimité est le double infini du Grand et du Petit, le témoignage d'Aristote s'éclaire: Platon, dit-il, appelait Grand et Petit dans ses «doctrines non écrites» ce que dans son *Timée* il appelle le «réceptacle» ou le «participant» (*métalepticon, methecticon*). Sa critique se comprend aussi: pourquoi Platon a-t-il identifié le «lieu» et l'«emplacement» (*topos, khôra*), puisque d'un côté il voit dans ce second terme, qui ne fait qu'un avec le Grand et Petit, la matière des Idées et que, d'un autre côté, il refuse d'admettre que les Idées soient dans le «lieu» (cf. *supra,* IV, III)? Ceci met avec force l'accent, par rapport à la physique, sur la différence qui sépare des anciennes les nouvelles conceptions de Platon: autrefois c'était le Sensible qui était le «participant»; maintenant c'est le «réceptacle» ou le sujet du Devenir, ce de quoi ou dans quoi sera réalisé le Sensible. Or ce réceptacle, Platon l'a défini, autant qu'il peut l'être, comme une sorte d'espace qualifiable, et ses qualifications consistent en configurations et en mouvements, dont la cause doit être cherchée dans les Idées, principe de détermination à l'égard de l'indéterminé. À cette première action, purement déterminante, s'ajoutera l'action organisatrice, celle qui vient de la Pensée se proposant une fin: c'est de cette seconde action que résulte le monde, en vertu de la fécondation de la Matière par les Idées[43].

La matière platonicienne, on l'a vu, est une exigence dérivée du point de vue de la Nécessité, quand celui-ci est opposé au point de vue de l'Intelligence: c'est essentiellement une Nécessité de laquelle la Pensée est complètement absente et qui par conséquent n'est pas orientée; causalité purement mécanique, dirions-nous; et c'est ce que dit aussi Platon sous une forme plus imaginée, quand il nomme «cause errante» l'espèce de causalité qui appartient à la Matière (48a). Nous voilà de la sorte ramenés à notre point de départ: la constitution du corps du monde suppose l'existence *antérieure* du feu, de la terre, de l'air et de

---

[43] Il est impossible de discuter ici les interprétations auxquelles cet exposé du *Timée* a donné lieu. Celle qui me parait tenir le mieux compte de tous les éléments du problème a été défendue par Ed. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II 1(4), 740 sq., et ensuite par Gaston Milhaud, *Les philos. géomètres de la Grèce*, p. 292 sq. ; elle rapproche l'étendue cartésienne de la matière de Platon. Cf. *Disc, de la Méthode*, 5e partie; le «Chaos» de matière agité «diversement et sans ordre» dans les «espaces imaginaires», voilà «l'emplacement-réceptacle» de Platon; l'action sur ce Chaos des «lois» établies par Dieu et de ses «perfections infinies», notamment de son immutabilité, c'est l'action des Idées; le Cosmos répond à l'arrangement de la Nature en conséquence, et sans autre besoin que du «concours ordinaire» de Dieu. Le morceau de cire de la 2e *Méd.* rappelle le lingot d'or du *Timée*.

l'eau; et cela signifie qu'on ne saurait passer de l'Intelligible, les Idées, au Sensible, c'est-à-dire au monde, sans l'intermédiaire d'une matière qui ait déjà reçu des configurations géométriques. Ainsi la fonction médiatrice de la mathématique, que la doctrine de l'Âme du monde avait mise en évidence, se manifesterait à nouveau, par rapport au corps de celui-ci et dans les conditions de son existence. Platon a fait ses calculs, nous dit-il dans un remarquable passage du *Timée* (52d): s'il compte bien, il y a, «*même avant que* le ciel (le monde) ait existé», trois choses qui sont vraiment trois, savoir «l'Être (c'est-à-dire la réalité des Idées), l'Emplacement, la Génération». Il y a donc une génération et un devenir *antérieurement à* la génération et au devenir du monde. Il reste par suite à voir comment se fait le passage de cette matière *nue* qu'est l'Emplacement, étendue qualifiable mais non qualifiée, à une matière *vêtue*, étendue qualifiée maintenant, mais non pas encore organisée artistement (52d-55c).

2. - La masse chaotique et amorphe, pure diversité et pure mobilité, est dépourvue de tout équilibre: la mobilité comme telle provient en effet (cf. *supra,* V, II) du Non-uniforme qui il lui-même son principe dans l'Inégal (57e). Cette masse indifférente est donc incessamment «secouée» et «balancée» d'une façon irrégulière par les «forces» qui l'emplissent et dont l'action est en effet elle-même aussi diverse que dépourvue d'équilibre; action qui d'ailleurs détermine une réaction, car les secousses retentissent à leur tour sur les forces qui les ont provoquées. Aussi ce qui doit se produire ici est-il ce qui a lieu quand on secoue des graines dans un van: il se fait peu à peu, et d'une façon toute mécanique, une discrimination des parties lourdes et des parties légères; plus exactement, un triage des diverses configurations en présence, tel que s'opèrent en conséquence des collocations bien définies. C'est ainsi que s'est opérée dans le Réceptacle la «distribution» (*diataxis*) du feu et de la terre, de l'air et de l'eau entre les parties du Réceptacle, selon les ressemblances et les différences des qualifications reçues par ces parties et qui, on le sait, viennent du principe déterminant ou de l'Idée. Or tout cela, répète Platon (53a; cf. 48b), s'est fait «*avant même qu*'ait existé le Tout qui est résulté de l'arrangement de ces matériaux», et l'opération a un caractère nettement mathématique. Le feu, la terre, etc., sont en effet des corps, et tout corps est un solide qui suppose des surfaces composantes; la surface à son tour se décompose en triangles, soit isocèles, soit scalènes, les plus parfaits de ces derniers étant ceux qui peuvent s'assembler en un triangle équilatéral. Si donc les corps premiers sont faits de triangles, on peut dire que l'Emplacement-réceptacle de Platon est originellement, c'est-à-dire avant la première génération à laquelle il sert de sujet, constitué par des surfaces. Au reste, ce qu'Aristote reproche à la matière platonicienne, c'est justement d'être, pour cette raison, «trop mathématique» (*De la gén. et de la corr*. II 1, 329a, 21 sqq.; *Métaph*. A 9, 992a, 1 sqq.). Les

surfaces sont les «lettres» des choses (*stoïkheïa*)[44]; quant aux prétendus «éléments», ce n'en sont «même pas les syllabes», mais bien plutôt les mots, que la pensée organise en une phrase et en vue de s'exprimer (cf. 48bc). Ainsi donc, «lorsqu'eut été entrepris l'arrangement du Tout (le *cosmos*), originairement feu, eau, terre et air possédaient bien certaines traces de ce qu'ils sont (dans ce *cosmos*); mais ils étaient à vrai dire totalement dans la disposition qui est naturellement celle de toute chose, aussi souvent que Dieu en est absent» (53ab). En résumé une physique mathématique est la *condition première* de l'art, mathématique lui aussi, qui a donné naissance au corps du monde.

Quant aux «forces», dont le jeu finit à la longue par grouper les surfaces en solides, elles ne peuvent être, semble-t-il, que ces Formes intelligibles dont la matière, nous le savons, subit incessamment l'action, parce que tout mû suppose un moteur hétérogène à lui (cf. 57e); une action dépourvue cependant de but et de plan. Mais les Formes, qui sont ainsi causes des synthèses mathématiques constitutives des corps premiers, sont elles-mêmes des synthèses, et qui se constitueraient selon les Nombres idéaux et les Figures idéales (cf. *supra,* IV, III). De la sorte, ce serait parce que le Feu-en-soi est lui-même tel système, ayant ses nombres et peut-être sa figure, qu'il produit dans la matière le feu corps premier, en tant que celui-ci est un composé solide de triangles et, par conséquent, un système encore de figures et de nombres. Les Idées, principes purement qualitatifs, suffiraient-elles, seules, pour rendre compte de la formation mécanique des corps premiers, de ce qu'il y a en eux de géométrique et de numérique? Il faut, semble-t-il, qu'il y ait dans les Idées elles-mêmes une mathématique, transcendante à dire vrai. Aussi n'est-il pas impossible de voir une allusion à cette autre mathématique dans ce passage du *Timée* (53d fin) où Platon, après avoir présenté les triangles élémentaires comme les principes des corps physiques, ajoute cette déclaration mystérieuse: «Quant aux principes qui sont encore plus élevés que ceux-ci, c'est Dieu qui les connaît et, parmi les hommes, celui qui est aimé de lui»: autrement dit celui qui a reçu les enseignements que l'École réserve à ses meilleurs élèves.

Quoi qu'il en soit, c'est par la structure moléculaire de ces corps premiers que Platon a expliqué leurs propriétés qualitatives. Ainsi le feu est un tétraèdre régulier (pyramide), le plus simple des polyèdres de cette sorte, formé de quatre triangles équilatéraux; étant, de tous les solides, celui qui a le moindre nombre de bases, il est en conséquence le plus mobile, le plus aigu ou le plus piquant, le plus propre à s'insinuer partout. L'air est fait d'octaèdres réguliers, deux pyramides à bases carrées réunies par ces bases. L'eau est formée d'icosaèdres. Enfin le cube est le solide constitutif de la terre; seul de tous les polyèdres

---

[44] Sens premier du mot grec qu'on a plus tard traduit par *élément*, peut-être même aussitôt après Platon; cf. *Théétète* 203a sqq. Voir là-dessus H. Diels, *Elementum*.

réguliers il est fait de triangles isocèles; toutes les propriétés de la terre s'opposent à celle du feu, et par exemple sa stabilité à la mobilité de ce dernier. Il y a plus: les autres corps fondamentaux, étant pareillement faits d'éléments scalènes, peuvent se transformer les uns dans les autres; la terre, seule, reste étrangère à ces transformations et ne peut donner lieu qu'à des mélanges par juxtaposition; jamais en effet, avec des triangles isocèles, on n'en composera qui soient équilatéraux. Quant à la possibilité des transformations, on l'explique par une décomposition des éléments, suivie d'un nouvel assemblage: ainsi deux octaèdres et demi, c'est-à-dire deux parties et demie d'air, donneront lieu à un icosaèdre, c'est-à-dire à une partie d'eau (53c sqq.).

Platon étudie encore les diverses réactions mutuelles des corps premiers, alléguant toujours comme précédemment des processus de séparation et d'union, ou bien, en outre, de condensation, de compression et de foulage, des entrées ou des sorties de particules, des coagulations ou des épanchements, bref toutes sortes de «poussées» de ces particules pour s'entasser, s'échapper, traverser ou se répandre. Rien d'autre ne lui semble nécessaire, ainsi qu'on l'a déjà vu, pour rendre compte de toutes les qualités sensibles, des plaisirs ou des douleurs et même de toutes les sensations spéciales (58a sqq.). On se bornera à considérer l'exemple du lourd et du léger (62c-63e). D'une part c'est un effet des secousses du Réceptacle de rassembler les semblables en disjoignant les dissemblables, de sorte qu'en un sens chaque espèce de corps aura son lieu propre, celui où sa structure spécifique est le plus abondamment représentée (cf. 53a). Mais d'un autre côté, comme il n'y a aucune raison, dans un monde sphérique, de distinguer un haut et un bas, ni de les situer ici plutôt que là, il serait en conséquence absurde d'assigner au léger le haut, et le bas au lourd. Toutes ces déterminations sont, pour chaque espèce de structure moléculaire, relatives à la *quantité* de sa masse, et, par conséquent, variables: pour chacune le bas est l'endroit *quelconque* où s'en trouve un copieux amas, tandis que le haut est celui où il est porté par une violence qui ne peut s'exercer que sur une masse *moins volumineuse* du corps considéré. De la sorte deux corps différents peuvent être légers ou lourds sans pour cela occuper le même lieu: «Ce qui fait un corps lourd, dit Platon, c'est de suivre dans sa translation la route qui mène aux corps de même famille, et ce qui détermine un lieu comme bas, c'est d'être le point où parvient la translation d'un tel corps.» C'est la critique anticipée de la théorie aristotélicienne des «lieux naturels».

Le caractère mécaniste de cette physique est si apparent qu'il arrive plus d'une fois à Aristote de rapprocher Platon des Atomistes. Une faute notamment leur est commune: ils n'ont pas su assigner valablement de cause première au mouvement (*Du ciel* III 2, 300b, 8 sqq.; *Métaph*. Λ 6, 1071b, 31 sqq.). À Platon en particulier on demandera comment les Idées, simples puissances de mouvoir, peuvent constituer une cause toujours actuelle de mouvement; on ne peut davantage trouver cette cause dans l'âme, en tant que chose qui se meut soi-

même; car l'Âme du monde, outre qu'elle n'est pas première, suppose avant le monde le mouvement chaotique d'où le monde est issu et dont elle n'est pas la cause (*Métaph., loc. cit.,* 12 sqq., 37 sqq.). Quelle que puisse être la valeur de ces objections, c'est un fait d'autre part qu'elles reconnaissent dans la physique de Platon, à côté du mécanisme, un dynamisme moteur dont le principe est d'abord dans les Idées, ensuite dans l'Âme. Or (voir *supra*), les Idées meuvent la matière de deux façons: ou bien négativement et parce que la matière, *faute des Idées*, est une mobilité entièrement indéterminée; ou bien positivement, *parce qu'elles agissent* sur elle pour la faire devenir de telle sorte ici ou là. Par conséquent le mécanisme de Platon, alors qu'il n'admet encore aucune finalité, comporte déjà des déterminations intelligibles. Ce mécanisme toutefois n'aurait pu donner naissance à un monde, s'il n'avait été soumis à la finalité ou à la pensée du Bien dans une Âme. L'intelligibilité des choses en est ainsi, en deux moments, la raison d'être; c'est une même chose d'expliquer la constitution d'un monde physique et celle de l'Âme qui doit le connaître.

3. - Quant au passage de la détermination du mécanisme à l'organisation de ce mécanisme, il se marque, semble-t-il, de deux façons. L'une est le passage, dont il a été déjà question (*supra,* V, III), de l'éternité indivise au temps divisé et nombré. Or le modèle est éternel, comme l'est aussi l'Emplacement, dans lequel se produira la copie. À celle-ci cependant ne peut appartenir, ni l'éternité de l'Indivisible absolu, c'est-à-dire des Idées, car la copie contient le Divisible; ni celle du Divisible absolu, c'est-à-dire de l'Emplacement, car ce dernier est l'indéterminé et l'indistinct. En même temps que dans l'Emplacement s'est spécifié le Devenir (Même et Autre), il s'est plié, en tant que Devenir, à des divisions qui le mesurent. — Mais il y a une autre transition, celle-ci spatiale et géométrique, du mécanisme à l'organisation. Tandis qu'il a suffi, pour constituer les matériaux du futur corps du monde, de quatre polyèdres réguliers, un cinquième a été employé par le Dieu pour «parfaire la peinture de l'Univers» (*Tim.* 55c)[45]. C'est le dodécaèdre, solide particulièrement remarquable, d'abord du point de vue du symbolisme géométrique: sa surface en effet se compose de douze pentagones, dont six, étant assemblés, forment eux-mêmes un grand pentagone, cinq triangles par conséquent comme dans le mystique *Pentalpha* (les cinq A) des Pythagoriciens. Bien plus, chacun de ces triangles peut se subdiviser à son tour en six autres triangles, dont deux seulement (à la base) seront rectangles, et non pas tous comme dans la constitution des autres polyèdres. Ainsi il y aura, pour chaque pentagone, trente tels triangles (5 X 6), et, comme le dodécaèdre compte douze pentagones, cela en fait au total trois cent soixante, autant de triangles élémentaires par

45 L'idée d'une peinture est suggérée par cette autre que les astres, et tout particulièrement les *douze* constellations du Zodiaque (comparer le nombre des polygones du cinquième polyèdre), «décorent» le ciel (cf. *Rép*, VII 529cd et *Phédon* 110b).

conséquent que l'astronome compte par an de jours sidéraux (ou de *degrés*) sur la piste du soleil. Enfin une autre raison contribue sans doute, dans la pensée de Platon, à détacher le dodécaèdre du groupe des autres solides réguliers. La perfection du monde est liée à sa forme sphérique; puisqu'il est un vivant où seront compris tous les vivants, «la figure qui doit lui convenir sera celle qui enveloppe en elle toutes les figures possibles» (33b). Or, toutes les figures dont il a été jusqu'ici question à propos des matériaux du corps du monde sont des polyèdres; le problème est donc, quand il s'agit de ce corps lui-même dans son ensemble, de savoir s'il n'y a pas un polyèdre se rapprochant plus qu'aucun autre de la sphère. Tel est justement le dodécaèdre, dont le volume est le moins différent de celui de la sphère: ne serait-il pas possible d'*épuiser* par fiction cette différence? C'était le temps en effet où, dans l'École même de Platon, Eudoxe donnait aux méthodes d'*exhaustion*, qui sont à l'origine du calcul infinitésimal, un remarquable développement. La convergence de ces diverses raisons n'a pu laisser insensible l'esprit de Platon, et la brièveté de l'indication relative au rôle du cinquième polyèdre n'est peut-être pas le moindre indice du mystère dont il convient, dans un écrit destiné à la publication, d'en envelopper les propriétés merveilleuses.

Ainsi le mécanisme de Platon est tel qu'il a, dans sa constitution même, les raisons de se dépasser; on y trouve en effet de nouveaux moyens de rapprocher le Sensible de l'Intelligible, d'élever celui-là vers celui-ci ou de faire descendre celui-ci dans celui-là. Par là il est en totale opposition avec le mécanisme des Atomistes. Celui-ci impose brutalement à la pensée, qui n'est d'ailleurs elle-même qu'un résultat du mécanisme, la constatation de ces *réussites* privilégiées qui, avec le temps, se sont consolidées en *nécessités*. Tout au contraire le mécanisme ne représente, aux yeux de Platon, rien de plus qu'un instrument dont l'Intelligible est le moteur et dont l'Intelligence est le metteur en œuvre et l'usager. — En outre, tandis que pour les philosophes d'Abdère les éléments premiers des choses sont des corps, atomes solides et pleins, pour Platon, on l'a vu (cf. *supra*), ce sont des surfaces. D'autre part ils ne concevaient le devenir physique et le mouvement que dans le vide. Platon au contraire en nie l'existence, dans les termes du moins où les Atomistes la jugeaient nécessaire, c'est-à-dire en tant que le vide serait une réalité physique (cf. *Tim*. 58ab, 59a, 60c, 70ab, 80c). À ses yeux en effet le vide ne saurait être autre chose que l'étendue elle-même, soit simplement à titre de réceptacle en général, soit comme emplacement circonscrit par des surfaces et de manière à constituer un quelconque des corps premiers. Quant au mouvement de ces corps, c'est toujours dans le plein qu'il s'accomplit. Comme le monde est une sphère, ou tout au moins ce qui approche le plus de la sphère, les corps qui y sont contenus sont ramassés et «foulés» les uns sur les autres, en telle sorte que les plus petites particules viennent se loger entre les plus grosses et, bouchant les «interstices», se serrent les unes contre les autres; mais elles sont ensuite chassées hors de leur place, soit quand les grosses se rapprochent, soit quand surviennent d'autres

petites particules qui poussent les premières. — Le point capital enfin, c'est que, à l'inverse de l'autre, le mécanisme de Platon porte *en lui-même* les conditions de son intelligibilité; il ne s'est constitué comme mécanisme que par et pour l'intelligibilité; en outre il témoigne partout dans ses effets d'une «préméditation intelligente» (*pronoïa*), c'est-à-dire d'une Providence.

V

L'intellectualisme de Platon est en effet tout pénétré d'esprit religieux: ce caractère, pourrait-on dire, s'exprime dans presque toute l'œuvre; nulle part cependant il ne s'affirme avec plus de force et de netteté que dans les *Lois* où, pour de sages vieillards qui ne sont pas philosophes, la philosophie sera surtout religion. Tous les emprunts qui précédemment ont été faits au Xe livre proviennent en effet d'un développement (885c sqq.) dans lequel, pour justifier les peines très sévères qu'il édicte contre les impies, Platon expose en quoi consiste l'erreur d'où naît l'impiété. Ou bien, ainsi qu'il l'avait déjà montré avec force dans la *République* (II 364b- 366b), on se fait de la nature des Dieux une fausse idée; on s'imagine qu'ils ne se préoccupent pas des hommes; on croit que, par des prières et des sacrifices, il est loisible de se les concilier; on accepte à leur sujet les récits abominables de la mythologie. Ou bien encore on ne croit pas à l'existence des Dieux. Or le consentement universel et le spectacle des révolutions célestes suffiraient à prouver qu'ils existent. Mais la preuve principale est celle qui se tire de la réfutation de la fausse physique, cette physique qui met au premier plan les causes secondaires et, par conséquent, le mécanisme tout seul; qui ne comprend ni la suprématie de l'Âme, en tant qu'elle se meut soi-même, ni la façon parfaite dont la Nature manifeste l'Art (cf. *supra,* V, III). Comment admettre cependant que des Dieux puissent être assez mauvais administrateurs pour s'occuper seulement des plus grandes choses, en négligeant les petites? Platon répète ici (902b, cf. 905e *in.*) ce qu'il disait jadis dans le *Phédon* (62b-e): les vivants mortels, et spécialement les hommes, sont, tous et chacun au même titre que l'univers entier, des «possessions» pour les Dieux, qui sont à l'égard de cette immense propriété d'incomparables «gardiens». Il y a (903b sqq.) un plan général de l'Univers, et ce plan est aussi bien combiné qu'il se peut pour éviter de recourir à des modifications particulières. L'ensemble n'est pas ordonné en vue de telle ou telle de ses parties, mais au contraire celles-ci concourent toutes au bien de l'ensemble. Pareil à un joueur de trictrac, «notre Roi» met chaque pièce à la place qui lui convient pour la bonne marche du jeu. De la sorte (IV 715e-716d; VI 757a-d) il réalise la véritable égalité, non pas celle qui consiste à substituer, au hasard du sort (comme dans la démocratie athénienne), une personne à une autre en les traitant comme des quantités égales ou équivalentes, mais cette égalité supérieure dont jadis le *Gorgias* (cf. *supra,* IV, I) proclamait la prééminence et qui est «géométrique», proportionnant au degré de perfection de chaque être la place qu'il doit occuper dans l'ensemble.

Ainsi, ce n'est pas l'homme comme le disait Protagoras, c'est Dieu qui est véritablement «la mesure de toutes choses». Aussi condamnera-t-on celui qui est mécontent de l'ordre établi et qui incrimine la prétendue incurie des Dieux.

Cette conception optimiste d'une Providence générale laisse subsister toutefois bien des obscurités quant au principe de cette Providence, et ces obscurités, rien dans les écrits de Platon ne permet de les dissiper complètement. Très souvent il parle de Dieu, et aussi du Divin, autrement dit «ce qui est beau, savant, bon, avec tout ce qui est du même ordre» (*Phèdre* 246d); très souvent aussi il parle des Dieux. C'est, dit-il (*ibid., cd*), «sans en avoir, ni expérience, ni suffisante intellection» que «nous nous forgeons une idée du Dieu». Ce qui est sûr, c'est que l'historien est à ce sujet dans un grand embarras. *Le* Dieu est-il aux yeux de Platon le plus haut *des Dieux*, ou bien est-il d'une autre espèce que ceux-ci? *Le* Dieu est-il seulement ce Démiurge en qui le *Timée* nous montre l'Ouvrier du monde, ou bien y a-t-il un autre Dieu *au-dessus de lui* ? À lire le *Timée* (39e; cf. 92c, la fin du dialogue), la réponse à la première question ne semble pas douteuse: *les* Dieux sont d'une tout autre espèce que *le* Dieu, car ces Dieux ne sont, ni les Dieux cosmogoniques (Uranus, Gaïa, etc.), ni les Olympiens, que Platon renvoie dédaigneusement à la mythologie traditionnelle; ces Dieux, et sous les noms d'ailleurs qu'a consacrés la religion populaire (cf. *Phèdre* 246e sqq., 252e sqq.), ce sont les astres, vivants immortels qui constituent une des quatre familles de vivants dont le Démiurge s'est proposé la fabrication, afin d'imiter son modèle, le Vivant-en-soi (cf. *supra,* V, III). Il les a faits sphériques comme le monde, le Dieu visible; il a donné à leur âme l'intelligence du meilleur pour qu'elle pût marcher en accord avec le monde, et il les a répartis dans toute l'étendue du ciel; toutefois, comme on l'a vu (*ibid.*), ces divines âmes des astres ne paraissent pas être postérieures, mais consubstantielles et simultanées à l'âme du monde. En tout cas, leur subordination à l'égard du Démiurge est fortement marquée[46]: ils ont besoin qu'il leur apprenne les lois prédestinées qui règlent le sort des êtres; la tâche qu'il leur assigne doit avoir la sienne pour modèle et, en vue d'animer les corps qu'ils ont mission de fabriquer, ceux des vivants mortels, ils ne reçoivent de lui

---

[46] Le discours du Démiurge aux Dieux inférieurs (c'est ironiquement, sans nul doute, que les dieux populaires figurent ici à côté des dieux sidéraux) débute par une apostrophe dont l'interprétation est très discutée: littéralement *Dieux de Dieux* (41a). Cicéron comprenait: Dieux qui êtes *nés de* Dieux. Si l'on admet que les «Dieux éternels» dont Platon a parlé (37c) soient les Idées, il est possible que des Dieux, *qui ne sont pas éternels* à la rigueur, soient considérés comme issus d'autres dieux, *qui sont éternels*, par l'intermédiaire d'une *troisième* sorte de Dieu, lui-même éternel, le Démiurge. Mais il est possible aussi que notre texte, quoique garanti par des témoignages anciens, résulte d'une très ancienne corruption. Cf. Th. H. Martin, II 134 sqq., A. E. Taylor, p. 248 sq. (cf. Bibliographie).

qu'une matière psychique inférieure; leur providence a nécessairement un caractère spécial, car elle doit se limiter aux seuls êtres qui leur doivent l'existence; enfin la continuation de la vie ne leur est garantie à eux-mêmes que par la bonne volonté de celui qui fut leur auteur et qui est le père de leur activité. D'un autre côté, si le Démiurge est un Dieu supérieur à ces sous-Démiurges et si, contrairement à eux, il est éternel (34a fin), il n'en est pas moins vrai que, pour exécuter ses ouvrages, le monde et ces Dieux subalternes, le Démiurge tient ses yeux fixés sur un modèle éternel qui est le Vivant-en-soi (29ab, 30cd); une fois qu'il a achevé l'âme et le corps du monde, ce qu'il contemple, c'est une «divine image réalisée des Dieux éternels» (37c). Or ceux-ci, quoiqu'on l'ait parfois contesté, sont vraisemblablement les Idées: c'est ainsi que comprenait Plotin, et Platon lui-même à la fin du *Timée* appelle le monde «un Dieu sensible qui est la copie de Celui qui est intelligible». Ainsi, en résumé, nous serions en présence d'au moins trois plans de l'existence divine: le Vivant-en-soi ou le Dieu intelligible avec ses Idées, le Démiurge ou le Dieu ouvrier du monde, le Monde lui-même ou le Dieu visible avec les Astres. S'il y a lieu de faire place à un quatrième plan, ce ne sera pas sans doute du côté d'en bas et pour y installer les Dieux de la religion populaire, mais peut-être au contraire, comme on va le voir, du côté d'en haut et par-delà les Idées.

Quel est en effet dans la théologie de Platon le rôle du Démiurge? C'est de conférer la réalité à un vivant qui soit l'image d'un autre vivant. Il isole donc mythiquement le pouvoir causal des Idées, l'efficacité génératrice qui appartient aux réalités du monde intelligible, à la fois formelles et vivantes. Une distinction semble toutefois nécessaire à ce sujet. On peut en effet envisager dans l'Idée un pouvoir simplement moteur, celui-là même qui s'exerce sur le «réceptacle» avant toute opération du Démiurge et qui détermine la matière *à recevoir* telle ou telle forme (cf. *supra,* V, IV). Mais d'autre part, si ce pouvoir moteur s'associe à l'Intelligence, alors l'Idée devient véritablement *démiurgique*. Tantôt cette association est concrétisée et personnifiée par un Ouvrier divin comme dans le *Timée*; tantôt elle s'exprime par l'affirmation très générale d'un Art divin, qui produit réellement les choses de la Nature et dont l'art humain est un analogue, quand il fabrique des produits véritables et non des faux-semblants de ces produits; ce que disent d'autres dialogues de la dernière période, où se précisent des indications antérieures, ainsi le *Sophiste* (265b sqq.), le *Philèbe* (28de) ou les *Lois* (cf. *supra,* V, III). Mais l'intention est toujours la même, et c'est de conférer aux choses matérielles, produits de la nature ou de l'industrie, *un certain degré de réalité*, d'en faire quelque chose de plus qu'une ombre ou un phantasme. Le Démiurge symboliserait donc l'Intellect contemplant l'Intelligible et en organisant une copie; faisant un monde sensible qui ressemble à ce qu'elle contemplait; substituant aux expériences de la pensée pure celles où on ne peut refuser une place à la sensation.

Supposons cependant qu'aucune réalité n'appartienne au monde sensible, non pas même celle d'une copie du monde intelligible. Alors ce n'est pas le «Réceptacle» seulement qui deviendrait inutile, n'ayant plus à servir de sujet au devenir de ce monde. Le Démiurge lui-même s'évanouirait à son tour, parce qu'il n'y aurait aucune raison à une fabrication qui est elle-même la raison d'être de l'ouvrier. Quelque paradoxale que puisse sembler une telle supposition, elle est pourtant utile pour éclairer la question: elle aide en effet à comprendre que la divinité du Démiurge ne vaut que par rapport à un stade inférieur *de la réalité* et que, par conséquent, si le Démiurge était *le* Dieu, le stade supérieur de la réalité serait, inversement, privé d'une semblable personnalité, pareillement unique et pareillement organisatrice; les Idées seraient alors un peuple de dieux, qui pourrait se passer d'un dieu suprême. Or il y a précisément dans la doctrine de Platon une existence qui domine la foule des Idées et qui en est même séparée: c'est le Bien, dont il est dit dans un fameux passage de la *République* (VI 509b) qu'il est, par rapport au monde intelligible, ce que le Soleil est à l'égard du monde sensible; c'est du Soleil que procèdent en celui-ci génération et développement, sans qu'il y ait pour lui rien de tel. De même le Bien, par rapport aux objets de la connaissance, n'est pas seulement le principe qui les fait connaissables; «mais c'est en outre par ce principe que leur sont conférées et l'existence et l'essence, par ce Bien qui n'est pas essence, qui bien plutôt est encore au-delà et qui surpasse l'essence en dignité et en puissance». L'essence, c'est l'Idée; celle-ci tient donc sa réalité de quelque chose qui n'est pas elle et dont l'unicité s'oppose, non pas seulement à la multiplicité des Idées pour les dominer, mais encore à cet entrecroisement de relations qui constitue chaque Idée et la fait connaissable. Ainsi, ce que le Démiurge est à l'égard du monde sensible, le Bien le serait à l'égard du monde intelligible; avec cette différence toutefois que le Bien est un principe dernier et universel, tandis que le Démiurge est un principe subordonné et qui n'a de valeur que *relativement à des réalités dégradées*.

Au vrai, ce grand Ouvrier est pareil au menuisier qui fait un lit: n'est-ce pas aussi d'après un modèle que travaille celui-ci, d'après le type ou l'Idée du lit, le lit premier? Peu importe qu'alors le modèle soit chose artificielle, que la copie, le lit second, puisse alors se répéter à un nombre indéfini d'exemplaires, tandis que le Monde est un ouvrage unique. Du moins son imitation, qui produit une réalité, est-elle supérieure à celle du peintre qui, peignant un lit, le lit troisième, ne crée qu'un faux-semblant. Du moins, encore, son modèle est-il unique: s'il y en avait plusieurs, à leur tour ils exigeraient un unique modèle. Mais quel en pourrait être l'ouvrier? et pareillement de tout ce qui est ainsi la chose dans la vérité de sa nature? Ce ne peut être que *le* Dieu (*Rép*. X 597bd). Or un tel Dieu, fabricateur d'essences, ne serait-il pas ce dont justement la dignité et le pouvoir domine les essences, c'est-à-dire le Bien?

En outre, il n'y a guère de doute qu'Aristote exprime la pensée dernière de Platon quand il lui attribue, plus ou moins explicitement, cette doctrine que le Bien est identique à l'Un et peut-être même que c'est l'Un qui fonde le Bien (cf. *supra,* IV, III). D'autres indices encore semblent favoriser cette hypothèse. D'une part, on se rappelle la formule du IVe livre des *Lois* (716c), que Dieu est *la mesure* de toutes choses. Mais, d'un autre côté, nous voyons à la fin du *Philèbe* que le Bien, ce que disait déjà la *République*[47], se dérobe à nos regards et que, faute de pouvoir dépasser le vestibule de sa demeure, nous devons nous contenter de le contempler dans les divers aspects qui, chacun à son rang, manifestent son existence; or la plus haute de ces «générations» où s'exprime la nature du Bien, c'est précisément *la mesure* (64c sqq.; cf. 61a): autrement dit, le compte exact des relations dont le Bien est le fondement, et qui ne sont pas en lui puisqu'il est un absolu. Enfin, si l'Être «totalement» ou «absolument existant», dont il est question dans le *Sophiste* (248e sqq.), est la même chose que le Bien et si le Bien est la même chose que Dieu, ou réciproquement, on ne s'étonnera plus alors que Platon ait justement attribué à cette plénitude de l'Être la vie, l'âme et l'intellect[48], c'est-à-dire la plus haute *personnalité*.

Pour terminer, on se demandera quels motifs ont déterminé Platon à répandre tant de mystère sur sa conception de la Divinité. Dans le *Timée* (28c) il déclare que «c'est *une affaire* de découvrir l'auteur et le père de cet Univers et, en même temps, qu'il est *impossible*, quand on l'a découvert, d'aller raconter à tout le monde ce qui en est». En s'exprimant ainsi pense-t-il au Dieu dont il sera question dans le *Timée*, ou bien pense-t-il à un Dieu supérieur? Quoi qu'il en soit, la IIe *Lettre*, à Denys, si elle est authentique, fait allusion à des récriminations du royal disciple à propos de ce mystère dont était enveloppée la nature du «Premier»; elle affirme la nécessité de n'en parler qu'«énigmatiquement», de peur que le secret, surtout dans une lettre, n'en soit surpris par des profanes. Sur quoi, la lettre n'en révèle pas moins que «toutes choses ont rapport au Roi de toutes choses, que toutes choses sont en vue de lui et qu'il est la cause de tout ce qu'il y a de beau; qu'il y a d'autre part un Second auquel se rapportent les choses secondes, un Troisième auquel se rapportent les choses troisièmes» (312de). Mais comment accepter sans méfiance un tel témoignage, dont la précision réussit mal à masquer la puérilité? Ce qui du moins ne peut manquer de frapper, c'est que, dans ce qui nous est resté d'Aristote, nous ne trouvons rien qui se rapporte au Dieu de Platon. Ce silence est aussi remarquable que les réticences de Platon. Sans doute, dans un pays où on appelle «athée» quiconque cherche seulement à épurer la notion populaire de la divinité, et dans un temps où l'accusation d'athéisme servait à dissimuler des

---

47 Cf. VI 508e-509b; VII 532e sq., 534b; voir aussi 526e.

48 Cf. IV, IV et voir ce que dit le *Théétète* (176bc) des attributs *personnels* du Dieu, perfection morale transcendante.

vengeances politiques, peut-être y avait-il péril à exposer ses idées sur ce sujet autrement que sous une forme ambiguë.

CHAPITRE VI • LA CONDUITE HUMAINE

Les valeurs morales, telles que les avait peu à peu déterminées la réflexion anonyme de la conscience populaire, telles qu'elles s'incarnent dans les sentences proverbiales attribuées aux Sept Sages, telles que les expriment les poètes et notamment Hésiode, telles enfin que les ont fixées les législations, tout cela, dans la deuxième moitié du Ve siècle, avait été mis en question par les Sophistes. C'était, à la vérité, d'un point de vue surtout dialectique et formel; mais l'heure était venue où de pareils débats sur les fondements traditionnels de la conduite devaient trouver un écho dans les consciences. La cohésion de la Cité s'était affaiblie, la discipline sociale s'était graduellement énervée; ainsi l'individu prenait de lui-même un sentiment plus précis et plus distinct. Or voici que justement les Sophistes se font fort de lui enseigner l'art de se faire sa vie et de se la faire aussi pleine que possible. Socrate, de son côté, n'a pas, en un sens, d'autre objectif. Mais, tandis que les Sophistes n'avaient égard qu'au contingent, à ce qu'il y a de divers et de variable dans les conditions sociales ou individuelles, Socrate au contraire a exclusivement en vue le nécessaire et l'universel: pour lui, être soi-même le plus pleinement possible, c'est être, autant qu'on le peut, un homme, c'est réaliser le plus complètement son essence d'homme. Tels sont, semble-t-il, et d'après son propre témoignage dans les dialogues où Socrate est le principal interlocuteur, les termes dans lesquels le problème moral s'est posé devant la pensée de Platon.

Ce problème, il faut bien le comprendre, lui apparaît comme le problème *total* de la philosophie. Platon est en effet, contrairement à ce qu'on croit souvent, beaucoup plus préoccupé de pratique que de théorie. Certes il n'est pas indifférent, loin de là, au savoir ni à la conception que l'on doit se faire de l'univers. Mais le principal de son effort est orienté vers la discipline sociale et vers l'éducation: ses deux plus grands ouvrages, la *République* et les *Lois*, sont une éthique et une politique philosophiques, qui visent à des réalisations; on peut même dire des *Lois* qu'elles sont une sorte de traité «théologico-politique», tendant à la restauration d'un droit plus autoritaire, sous le contrôle des philosophes de l'Académie. Si donc des connaissances spéculatives ont aux yeux de Platon une valeur réelle, ce n'est pas en tant que quelconques, c'est en tant que propres à former ceux qui doivent être les bergers du troupeau humain et qui lui donneront les règles de sa conduite (*nomima*): règles qu'il ne lui appartient pas de discuter, puisqu'il ne lui appartient pas de les élaborer. En résumé il s'agit de rebâtir la Cité sur les bases qu'a édifiées la philosophie et d'en reforger corrélativement la solidarité, gravement ébranlée en elle-même et dans sa hiérarchie légitime, par l'individualisme issu de l'enseignement des Sophistes.

À vrai dire, si Platon a toujours mis la conception de la conduite au premier plan de ses préoccupations, il n'a pas du premier coup envisagé le problème avec cette ampleur. Dans ses premiers dialogues, il s'attache surtout à

examiner dialectiquement des définitions de diverses vertus: définitions populaires accréditées, ou, plus probablement, empruntées à des compositions sophistiques. C'est l'examen du courage dans le *Lachès*, de la véracité dans l'*Hippias II*, de la piété dans l'*Euthyphron*, de la sagesse pratique (*sôphrosynê*) dans le *Charmide*, de la justice dans ce prétendu *Thrasymaque*, qui constitue le premier livre de la *République*; le *Protagoras* se demande si la vertu peut s'enseigner de la façon que disent les Sophistes et le *Gorgias*, ce que vaut leur conception de la rhétorique. Mais tous ces écrits, on le sait, laissent en suspens la recherche entreprise et travaillent surtout à purifier l'esprit de ses erreurs, en déblayant le terrain qu'on veut explorer. Reste à savoir, une fois cette œuvre *critique* accomplie, quelle est *positivement* l'essence de chacune de ces vertus; quel est le véritable objet, et de l'éducation ou d'un enseignement moral, et de l'art de parler; en quoi consiste d'une façon générale l'«excellence» de l'homme, son *arétê* ; si enfin il y a une pluralité de vertus réellement indépendantes ou bien si la vertu est une, avec une pluralité d'aspects.

Ce terme de «vertu» a sans nul doute besoin tout d'abord d'être précisé. En un sens très large, la *vertu* d'une chose ou d'un être, c'est sa propriété caractéristique, l'excellence de l'action dont est capable l'agent, soit par nature, soit par institution, soit en vertu d'un dessein prémédité: ainsi Platon parle de la *vertu* des yeux et des oreilles, de celle des chiens ou des chevaux, de la *vertu* du constructeur aussi bien que de celle du politique; au début de l'*Apologie* (18a), il fait dire à Socrate que la *vertu* du juge est de savoir si ce que dit l'orateur est juste, et celle de l'orateur, de dire la vérité. Mais, comme il est d'autre part possible d'envisager l'activité humaine indépendamment de toute orientation spéciale, on parle aussi de la *vertu* de l'agent par rapport à ses mœurs et à sa conduite. Or, parmi les problèmes que soulevait cette notion de la vertu, problèmes devenus classiques et qui étaient communs aux Sophistes et à leurs adversaires philosophes, deux au moins concernent aussi bien la signification générale de la notion que son acceptation restreinte: c'est le problème de la nature de la vertu, et c'est le problème de savoir comment elle s'acquiert. Quant à savoir si la vertu est unique ou s'il y en a plusieurs, seule cette troisième question intéresse plus particulièrement la vertu morale.

I

À notre première question: quelle est l'essence de la vertu? le *Phédon* donne une réponse, qui est celle de l'ascétisme et sur laquelle on peut ne pas insister. Cette réponse consiste en substance à dire que la «vertu» de l'homme réside en une existence toute spirituelle et libérée, autant que possible, des exigences ou des entraves du corps; c'est ainsi que, pour le philosophe, la grande affaire de la vie c'est de «s'exercer à mourir»; le vrai but de la vie humaine est donc précisément la fin de cette vie, au jour qu'aura fixé, non pas l'arbitraire de notre décision (condamnation du suicide), mais la volonté des

Dieux. Un tel idéal est celui de la «purification», et c'est ce que Platon appelle «avoir souci de son âme» (67c-e, 82d ; cf. *Apol*. 36c). Or notre âme a pour essence la «pensée» (*phronêsis*), par laquelle elle peut s'unir à la réalité pure des purs Intelligibles. Les vertus telles qu'on les conçoit d'ordinaire consistent à sacrifier des plaisirs ou à accepter des douleurs en échange de plaisirs plus grands ou de moindres peines: la tempérance par exemple en cela même qui vient d'être dit, ou le courage dans la crainte de tomber aux mains de l'ennemi et dans la pensée que la mort est un mal moins redoutable. Mais de telles vertus, faussées par une contradiction interne, sont des vertus «en trompe-l'œil»; la seule monnaie de bon aloi contre laquelle nous devions échanger plaisirs ou douleurs, c'est, non pas d'autres plaisirs ou douleurs, mais bien la pensée, car c'est elle qui donne la vertu; autrement, on fait un marché de dupe, on n'a acheté la liberté à l'égard de certains désirs ou de certaines craintes qu'en s'asservissant à d'autres: on reste esclave (69a-c). — Les vertus fondées sur d'autres principes que la pensée, ou le savoir qui en est l'œuvre, ne sont pas seulement ruinées par leur illogisme; elles le sont encore parce que nul autre fondement ne saurait donner à la vertu, même la moins viciée dans ses motifs, la stabilité qui est inséparable de sa nature: une telle vertu, comme il est dit dans le *Ménon* (99b sqq.), ne peut être qu'une «dispensation divine» (*theïa moïra*), un don essentiellement précaire, une grâce. — La même conception intellectualiste de la vertu se retrouve dans le fameux morceau du *Théétète* sur les deux «modèles», le divin et l'humain ou, plus précisément le «non-divin». Or, ceux qui ont compris la leçon du *Phédon* savent que «l'évasion» hors de la nature mortelle, «c'est une assimilation à Dieu, dans la mesure du possible», et cette assimilation consiste à être juste, saint, etc., «*avec* la pensée», autrement dit en réalisant par l'intelligence le plus haut degré d'intelligibilité que comporte notre nature. Ce qui par conséquent fait «la véritable supériorité» d'un homme, ce qui fait au contraire son «défaut d'humanité», c'est qu'il *sait* ou qu'au contraire il *ignore* le rapport qui lie son activité à un idéal transcendant de perfection, comme à un modèle auquel il faut ressembler le plus que l'on peut (176a sqq.). C'est donc, ici encore, la pensée qui conditionne l'«évasion» par laquelle sera récompensé l'effort de l'agent pour se dépasser lui-même. — Déjà la *République* disait la même chose d'une autre manière (VI 506a): le digne gardien de la justice et de toute moralité est celui qui sait «par quelles voies sont bonnes les actions justes et belles», c'est-à-dire quelle relation les lie au Bien et à Dieu. Ainsi la nature de la vertu, à différentes étapes de l'évolution de la doctrine platonicienne, apparaît comme essentiellement intellectuelle: l'intelligence est la condition dernière de la moralité (voir *infra,* VI, V).

II

Une seconde question est, on l'a vu, de savoir si la vertu peut s'acquérir, et comment; ou si elle est un don naturel, un privilège individuel qui, pour celui

qui le possède, constituerait un heureux accident. Mais, puisque, nous venons de le voir, il y a lieu de distinguer entre la vertu traditionnelle et la vertu philosophique, la question doit être envisagée séparément pour l'une et pour l'autre. — La vertu non philosophique réside tout entière dans un accord contraint, dont le fondement est extérieur et conventionnel, étant constitué par les maximes qui font autorité dans le groupe social auquel appartient l'agent; l'éducation qu'elle suppose n'est par conséquent qu'un dressage mécanique des habitudes; son modèle enfin, le modèle «humain et vide de Dieu» selon l'expression du *Théétète*, est le code moral de la conscience collective. C'est au premier de ces aspects que Platon a égard lorsqu'il dit, dans le *Phédon* (82a), de la vertu ordinaire, de celle qu'il appelle «sociale et politique», qu'elle provient de l'habitude et de l'exercice; ou encore quand, dans un célèbre passage de la *République* (VII 518b-e), il oppose, d'une part, de «prétendues vertus de l'âme», qu'une prétendue éducation serait capable d'y introduire du dehors par l'imitation et d'y enraciner par l'exercice, et, d'autre part, la vertu de la pensée, vertu immédiatement et indéfectiblement inhérente à l'âme, et par rapport à laquelle la tâche de l'éducation consisterait seulement en une discipline de purification ou, si l'on veut, de *conversion* (*supra,* III, III).

Quant à l'action de la conscience collective, Platon en parle avec une remarquable netteté dans la *République* (VI 492a-493b). Tant que l'État est un État de fait, résultat nécessaire de l'évolution historique, et non pas un État de droit, fondé sur la justice et réglé par la philosophie, aussi longtemps l'éducation morale est condamnée d'avance. De deux choses l'une en effet: ou bien elle heurte l'esprit public en donnant à la jeunesse des «maximes privées»; cette atteinte au *conformisme social* provoque contre son auteur une réaction violente, on l'accuse d'être un Sophiste et de corrompre la jeunesse, on l'exclut de la communauté en le mettant, à mort; ainsi, dans ce cas, l'éducation reste inefficace, faute de s'accorder avec les maximes communément reçues. Ou bien ce sont ces maximes mêmes que l'éducation se contentera de codifier et de justifier, donnant les raisons pour lesquelles elles rencontrent l'approbation générale; cette éducation est donc simplement un écho de la conscience sociale. C'est à tort par conséquent que les Sophistes sont parfois suspectés[49] de donner dans leurs conférences privées une éducation contraire à celle qui est accréditée dans le groupe. À quoi bon se faire instruire par eux quand il n'y a qu'à imiter? Si l'éducation morale est perverse, le vrai responsable en est cet unique Sophiste, le peuple, dont ils ne font, eux, que répéter «les maximes collectives». Ils ressemblent à un homme qui, ayant mission d'élever un nourrisson très fort et très capricieux, mettrait toute son application à en observer les désirs pour les flatter, les caprices pour les satisfaire, les emportements pour les servir; appelant

---

49 Ainsi, dans le *Ménon* 91b-92e Anytus, ce farouche traditionaliste, ne sait pas voir en eux les interprètes complaisants de l'opinion commune, car la Rhétorique est une flatterie (*Gorg*. 463a sqq.).

bon tout ce qu'il aime et mal tout ce qu'il déteste, mais sans jamais, au-delà de ces constatations, faire effort pour distinguer ce qui, dans la réalité et absolument, est bien ou mal. Autrement dit, dans de telles conditions le naturel le mieux doué pour réaliser l'excellence humaine est comme une plante condamnée à se développer sur un sol étranger. Pour ce naturel, «à moins qu'il n'ait la bonne fortune de recevoir le secours de quelque Dieu», il n'y a pas de salut possible tant qu'un État de droit, fondé sur la justice, n'aura pas été substitué aux États de fait, quels qu'ils soient (cf. 497b). C'est alors en effet que cette éducation *privée*, qui, dans des États corrompus, apparaissait dangereuse et subversive, deviendra la seule éducation *publique* qui convienne à un État sain.

Cependant, et bien que, en principe, il n'y ait pas dans un État malade de place pour la vertu, Platon ne refuse pas d'admettre (*ibid*., 492e sq.) que certains hommes privilégiés peuvent échapper au torrent dans lequel sont emportés et submergés tous les autres. Sans doute est-ce, comme l'indication analogue qui a été soulignée tout à l'heure, une allusion à la fameuse doctrine du *Ménon*. Si, au sujet de ce qu'on ne sait pas, on est néanmoins capable d'avoir des opinions vraies; si de telles opinions peuvent, suivant une comparaison bien connue (*supra,* III, I), être fixées et retenues à notre service par le «lien» qui est constitutif du savoir véritable, — il s'ensuit alors que la vertu pourra s'enseigner. Mais, jusqu'à ce que cette transformation ait été opérée, on doit reconnaître: d'abord que, si la vertu est «un don de nature», il n'existe pas de discernement rationnel de cette aptitude, ni d'éducation spécialement appropriée aux sujets qui la posséderaient (89b); en second lieu, qu'il n'existe pas en fait de «maîtres de vertu» dont l'autorité soit consacrée, et, d'autre part, que les enfants de gens vertueux n'héritent pas de la qualité de leurs parents; ce qui prouve l'intransmissibilité de la vertu. Reste donc que les gens vertueux, ne devant l'acquisition de leur vertu à aucun de ces deux moyens, ne peuvent la tenir que de cette «dispensation divine», dont on a vu tout à l'heure qu'elle ne pouvait constituer l'essence d'une véritable vertu: ce sont des «inspirés», sur qui souffle l'Esprit sans qu'ils comprennent le sens de ce que l'«enthousiasme» leur fait dire ou accomplir. Or, ce n'est pas sur une inspiration irrationnelle et sans discipline qu'on peut fonder, ni la justice sociale, ni la moralité individuelle.

Puisque la vertu populaire, celle qui se fonde sur une tradition sans critique, ne peut ni s'enseigner, ni même se transmettre, il convient maintenant de se tourner vers la vertu philosophique, celle qui se fonde sur la pensée. Mais, si tel est son fondement, on voit tout aussitôt que la méthode pour l'acquérir doit être celle de l'acquisition de tout savoir, c'est-à-dire la Dialectique, avec le secours de l'Amour philosophique. Toutefois, de ce que l'un et l'autre constituent une méthode, cela n'implique pas que des prédispositions naturelles ne soient nécessaires. Qu'on se rappelle de quoi se plaignait le *Ménon* (89b): que, s'il y a des naturels prédisposés à la vertu, on n'eût pas un moyen sûr de les discerner, ni un art propre à les cultiver. Or c'est justement à ce désidératum que donne

satisfaction la *République*. C'est en effet une des fonctions les plus importantes des magistrats-philosophes dans la cité exemplaire, de choisir parmi les enfants les «naturels philosophes», pour leur donner l'éducation qui, s'ils en sont dignes, les conduira, par la progression réglée que nous connaissons (cf. *supra,* III, III), jusqu'à devenir dialecticiens. Quels sont les éléments d'un tel naturel? La *République* ne se lasse pas de les énumérer (VI 485a-487a; 490a-c; 503a-e). C'est d'abord un zèle passionné pour la vérité, pour une vérité absolue, éternelle et qui n'est mêlée d'aucune illusion, et c'est, corrélativement, une insurmontable aversion à l'égard du faux sous toutes ses formes; c'est ensuite le mépris des satisfactions sensibles et des biens matériels, par conséquent le dédain de la vie; puis, l'horreur de l'injustice et de la méchanceté; enfin d'heureuses aptitudes intellectuelles, comme la facilité à apprendre et la capacité de retenir. Pourquoi donc actuellement ces dons naturels, quand ils existent, ne produisent-ils pas les effets qu'on en pourrait attendre? C'est parce qu'il n'existe pas, actuellement, d'éducation philosophique organisée et que, faute de cela, les conditions extérieures, principalement d'ordre social, corrompent les dons de nature et les tournent vers une activité malfaisante (490e-495c). Platon pense, comme Descartes, que «les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices comme des plus grandes vertus». Si donc la nature est nécessaire, l'essentiel est pourtant la direction qu'on donne à l'activité, c'est-à-dire la méthode. Le problème de l'éducation du naturel philosophique est ainsi mis au premier plan: être formé à la philosophie, c'est être formé à la vertu, et, puisque la vertu est perfection ou excellence, une fois atteint le résultat, celui-ci est définitif et indéfectible.

La théorie de l'Amour, sur laquelle je ne reviendrai pas (cf. *supra,* III, I), manifeste pareillement un effort d'éducation morale. Tout d'abord, historiquement, il semble qu'il y ait une liaison entre les développements donnés par Platon à cette théorie dans le *Banquet* ou le *Phèdre* et, d'autre part, la conscience de plus en plus nette qu'il prend de son rôle de chef d'école. C'est d'«une droite conception de l'amour de la jeunesse» (*Banquet* 211b; cf. *Phèdre* 249a) qu'est issue l'Académie: œuvre d'amour organisée, elle exprime l'ardente passion d'éducateur et de législateur dont Platon a toujours été animé[50]. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, la doctrine elle-même est claire, telle qu'elle est exposée par le *Banquet*. Nous y voyons qu'il y a une forme supérieure de la génération, celle qui a lieu «selon l'âme»; ce qu'elle nous donne, c'est «l'immortalité du mérite», et, ce qui prouve le caractère avant tout *moral* de ce mérite, c'est que le besoin de s'épancher, naturel à l'amour philosophique, se traduit en «discours sur la vertu et sur ce à quoi doit penser et de quoi doit s'occuper celui qui est un homme de bien». De même, les choses dont une âme pure possède naturellement les germes, c'est «la pensée, ainsi que toute autre excellence», dont les plus belles formes sont «sagesse pratique (*sôphrosynê*) et

---

50 Sur ce point voir mes éditions du *Banquet* et du *Phèdre*.

justice» (208c-209e; cf. 210a-d). Une fois parvenu à la contemplation du Beau, dont le *Philèbe* dira plus tard qu'il est, après la Mesure, la plus haute manifestation du Bien inaccessible (64e sqq.; cf. *supra,* V, V), l'Amant philosophe est devenu capable, ce qu'il contemple étant le Réel lui-même, d'«enfanter, non pas des images de mérite,... mais un mérite réel». L'Amour est donc l'auxiliaire (*synergon*) le plus puissant pour s'élever, avec et dans la vertu, jusqu'à ce à quoi celle-ci est apparentée, c'est-à-dire l'Idée.

On connaît, dans le *Phèdre*, le mythe de la procession des âmes, à la suite des Dieux, sur les confins du «lieu supra-céleste» (cf. *supra,* V, I). L'Amour est en conséquence un moyen, pour l'âme déchue et condamnée à vivre dans «le lieu d'ici-bas, d'imiter autant qu'elle le peut le Dieu duquel elle relève et dont elle fut la suivante». Or, ce qui caractérise la plus belle forme de cette imitation, c'est l'amoureux attachement à un être dont on a reconnu que, «par sa nature, il est philosophe et apte à conduire», portant ainsi l'empreinte de la souveraineté dans l'ordre du divin (252c-253c). Et qu'est-ce que l'aptitude «à conduire», sinon le pouvoir qu'a la philosophie d'être éducatrice et législatrice? En outre, quand Platon veut donner des exemples de ces réalités absolues qu'a jadis contemplées notre âme avant la chute, et à la contemplation desquelles elle revient par la réminiscence et grâce à l'amour, ceux qui lui viennent tout d'abord à l'esprit, c'est la Justice réelle, la Tempérance réelle (*sôphrosynê*). Et, comme l'action de celles-ci sur des agents qui sont esclaves de leur sensibilité reste plus ou moins confuse, il semble trouver la lumière qui les éclaire dans la réalité absolue de la Beauté intelligible et de la Pensée pure (250b, 254b).

La relation qui unit la vertu à l'Amour reste présente à l'esprit de Platon jusque vers la fin de sa carrière. La vertu est essentiellement harmonie et proportion, comme le montrent les deux vertus maîtresses, tempérance et justice; pareillement l'Amour est médiateur, unissant des opposés selon un certain ordre, dont le principe réside dans la meilleure de ces choses. C'est ainsi que, dans des passages des *Lois* qui ont été déjà cités (IV 715e sqq., VI 756e sqq.; cf. *supra,* V, V), la vertu dans l'individu et la concorde dans la cité se fondent toutes deux sur le principe de la juste mesure, dont Dieu donne le modèle, et sur cette sorte d'égalité qui, mesurant au mérite l'attribution des justes avantages, évite précisément de donner trop aux moins bons et trop peu aux meilleurs. Platon demeure inébranlablement convaincu que l'institution, par la philosophie, de la vertu dans les âmes des citoyens ferait du même coup régner entre eux une amitié fraternelle.

III

Le troisième problème, qui concerne l'unité de la vertu, est le plus délicat. D'une part, en définissant comme il l'a fait l'essence de la vertu, Platon semble nous indiquer que celle-ci est unique; mais, d'autre part, son langage nous

oblige à admettre une pluralité de vertus. Il faut savoir comment se fait l'unité de cette multiplicité et se demander aussi comment doit être conçu le rapport de l'essence une de la Vertu à l'infinité de ses exemplaires individuels.

La question de l'unité de la vertu est examinée dans le *Protagoras* et ensuite dans le *Ménon*. Ces deux dialogues montrent bien une chose: le pragmatisme relativiste qui caractérise l'éthique sophistique se contente de grouper en des collections les réussites qui ont été enregistrées; d'où incapacité, et de définir une essence dans sa vérité avec tout ce qu'elle comporte, et de déterminer le rapport de plusieurs essences voisines avec celle dont elles portent en commun la dénomination. Toutefois la structure du *Protagoras* est si complexe que cet exposé en comporterait malaisément une analyse suffisante; d'ailleurs il ne fait, aussi bien que le *Ménon*, rien de plus que de marquer la nécessité de renoncer à l'empirisme. On préférera donc s'adresser à des dialogues moins spécifiquement critiques et qui expriment, à des stades divers, la pensée mûrie de Platon.

Dans le IV[e] livre de la *République*, avant la distinction des parties de l'âme et comme préparation à cette distinction, Platon procède à une distinction des vertus (427d-434d). Il vient de constituer l'État modèle: où la Justice s'y trouve-t-elle, et, à supposer qu'il doive un jour dégénérer, où s'y trouvera l'Injustice? Une première qualité de cet État, c'est évidemment une sagesse bonne conseillère (*sophia*) et qui doit avoir pour fondement un savoir. Mais quel savoir? Non pas celui de l'architecte, ni du forgeron; mais celui qui se propose «la garde» de la cité et en vue, non de telle ou telle partie de celle-ci, mais en vue de l'ensemble. Cependant un tel savoir ne peut, comme les autres, appartenir à une quantité de professionnels semblables entre eux; il peut seulement appartenir à une élite très peu nombreuse, qui, en raison de la supériorité inhérente à la science spéciale qu'elle possède, doit exercer l'autorité sur tout ce qui n'est pas elle. — Mais garder est aussi «sauvegarder», assurer «le salut» de ce dont on est gardien. Ce pourquoi il faut être capable de résister à toutes les séductions, à toutes les fatigues, à toutes les craintes: voilà le Courage. Il est chez les Guerriers; mais il n'y est qu'à titre d'«opinion», c'est-à-dire de conviction à eux inculquée, au sujet des choses à l'égard desquelles s'exercera le courage, par les législateurs-philosophes dont le savoir a présidé à leur éducation. Aussi le courage des défenseurs de l'État modèle est-il proprement une vertu «politique» (430e), essentielle à cette cité (*polis*): ils y sont le bras et la force au service de l'esprit. Tout autre courage est animal et servile. — La justice certes est ce que nous cherchons. La rencontrerions-nous toutefois dès maintenant, elle et non pas la Sagesse pratique ou la Tempérance, le résultat en serait que la spécificité de cette dernière serait complètement masquée par l'apparition prématurée de l'autre. Elles sont donc voisines. Ce qui pourtant caractérise proprement la Tempérance, c'est qu'elle est (430e) un «concert» (*symphônia*), un «accord» (*harmonia*), ou bien encore «un certain

arrangement» (*cosmos*), et cela entre deux termes dont l'un est supérieur et l'autre inférieur. Il s'ensuit que, à l'inverse des deux vertus précédentes, elle ne résidera pas dans une partie distincte de l'État; elle en est en effet, pour user d'une métaphore musicale, la gamme tout entière (l'accord d'octave, dit Platon 432a); car elle consiste en une «entente d'esprits» (*homonoïa*) sur la question de savoir à qui doit appartenir l'autorité et à qui l'obéissance. S'agit-il de la conduite individuelle? Celle-ci suppose en effet que les désirs et les passions acceptent l'autorité de la pensée et que, de son côté, la pensée se souvienne que l'obéissance lui est due. La Tempérance consiste donc à se dominer soi-même en tant qu'être sensible, à «être plus fort que soi-même»: la «maîtrise de soi» (*enkrateïa*) comporte servitude pour ce qui en effet n'a pas droit au commandement, maîtrise en ce qui est fait pour commander et non pour obéir (430e sqq.). On en dira tout autant de la tempérance dans l'État (cf. *Lois* I 626d sqq.), en vertu du parallélisme qui existe entre celui-ci et l'individu.

Nous sommes ici en présence d'une proportion: connaissant trois termes de celle-ci, nous ne pouvons plus ignorer le quatrième (428a). Or, pour l'instant, nous ressemblons au contraire à des chasseurs qui se donnent inutilement un mal terrible pour découvrir et pour cerner un gibier qu'ils tiennent à leurs pieds, ou bien encore à ceux qui cherchent de droite et de gauche ce que, sans s'en douter, ils ont déjà sous la main. Si en effet la Sagesse (appelée cette fois *phronêsis*) se charge de donner l'éducation et d'exercer l'autorité; si le Courage suit ses avis relativement aux choses à craindre; si le supérieur et l'inférieur sont d'accord, l'un pour commander et l'autre pour obéir, alors toutes les parties de la cité, tous les facteurs psychologiques d'une personnalité individuelle «font ce qu'ils ont à faire»: l'«appropriation de l'activité» (*oïkeïopragia*), voilà en quoi consiste la Justice (432b sqq.). Toutes les autres vertus n'existent que par elle, puisqu'elle est impliquée dans toutes; elle répond, ainsi que le rappelle Platon (433a), à ce qui est le principe même de la société humaine: la division du travail et la spécialisation de chacun dans la tâche à laquelle il est le plus propre et pour laquelle seule il est compétent (II 369b sqq.; cf. *infra,* VI, IV). Abolissez la Justice, c'est alors le bouleversement général des fonctions et la négation des compétences, car aux termes de la conception sophistique de la culture chacun peut acquérir une compétence universalisée. Tout alors va de travers, et de ce triomphe de l'injustice résulte la ruine de la cité. De même la santé de l'âme individuelle est ruinée, si chacune des parties de celle-ci ne remplit pas sa fonction propre ou si elle la remplace par celle qui normalement appartient à une autre.

Est-ce à dire que Tempérance et Justice, ainsi placées au sommet de la hiérarchie des vertus, aient en tant que telles dépouillé de son primat la Sagesse comme vertu propre de la Pensée? Certes, ces vertus d'harmonie et de normalité fonctionnelle répondent exactement à la définition de la Vertu par la Santé, soit de l'âme individuelle, soit de l'organisation sociale (*Rép*. IV 444c-e). Qu'on le

remarque cependant: si la Justice est invisible et présente en chacune des autres vertus, c'est que chacune d'elles n'existe qu'en fonction de la pensée des Philosophes, c'est-à-dire en fonction de la Pensée tout court; il n'y a pas de sagesse politique si les philosophes ne sont pas rois ou les rois philosophes (V 473cd); chez les Guerriers il n'y a pas non plus de vrai courage s'ils ne sont pas les auxiliaires des Philosophes; ce sont encore ceux-ci qui, en assignant son rang et sa fonction à chaque partie de la collectivité, fondent l'harmonie des parties ainsi hiérarchisées, ce qui est la tempérance. Seul, le philosophe a besoin de penser, et il pense pour toute la cité, comme l'intelligence, seule, pense pour tout l'individu. En celui-ci, ce qui n'est pas l'intelligence n'a qu'à écouter et qu'à obéir; semblablement, dans la cité, les non-philosophes n'ont qu'à se conformer à des «opinions», auxquelles les philosophes ont donné la rectitude que doivent avoir les maximes fondamentales (*nomima*) d'un État juste. Voilà le nouveau conformisme social, celui qui se règle sur l'autorité de la Pensée, et non plus sur une coutume irrationnelle. Or, dans la *République* aussi bien que dans le *Phédon*, la pensée du philosophe est tournée vers les essences: c'est encore la pensée d'un dialecticien. Mais maintenant elle a été préparée à l'intuition des essences par la culture mathématique et elle ne dédaigne pas, d'autre part, d'être appliquée à la réalité, complexe sans exactitude et par conséquent sujette à se dérégler, de l'âme individuelle ou de la cité, et en vue de les organiser par l'éducation ou par la constitution politique (cf. *infra,* VI, IV). Enfin il y a une idée qui se dégage avec une netteté toujours croissante: cette complexité, psychique ou sociale, dont le Philosophe est le démiurge, doit devenir par ses soins l'image de quelque complexité exemplaire déjà réalisée. L'individu est un microcosme par rapport auquel la cité est le macrocosme, qui en fournit le modèle. Mais à son tour celle-ci est un microcosme, fait à l'imitation du monde par des hommes qui savent ce qu'il y a en celui-ci de mathématique et de musical. Enfin le macrocosme du monde est lui-même une image; car le Dieu qui en a été le démiurge avait un modèle, le monde intelligible, la complexité souveraine qui, par la démiurgie du Bien, s'organise avec une exactitude dont on ne trouve ailleurs que des analogues. Seul, par conséquent, celui qui est capable de contempler ce qu'on peut appeler l'organisation *idéale* est capable aussi d'être magistrat et d'être éducateur.

Ainsi la tâche essentielle pour le législateur de la cité juste est de composer et de lier une diversité complexe: dans son œuvre il y a donc place pour la mesure, et en son sens le plus élevé, c'est-à-dire comme la découverte du point où une «juste» relation est établie entre les termes à composer et à lier, également éloignée de l'excès et du défaut. Or le *Politique*, qui a si fortement marqué l'importance de cette «métrétique» supérieure, en montre aussi le rôle dans l'éthique et la politique platoniciennes (306a jusqu'à la fin). Il part d'une opposition constatée entre deux façons de cultiver la vertu: ou bien on cultive chaque vertu pour elle-même et comme si c'étaient autant de formes réellement indépendantes; ou bien on se rend compte que ce sont des espèces dont il y a

lieu de déterminer le rapport au genre dont elles dépendent. Or, quand on adopte le premier point de vue, il arrive, par exemple, que le courage, avec sa véhémence, paraît être tout le contraire de la tempérance, avec sa paisible modération. Corrélativement cette opposition se manifeste chez les sujets qui possèdent l'une de ces vertus à l'exclusion de l'autre. Supposons donc que la fondation, ou la direction, de l'État soit entre les mains de caractères, ou de l'une, ou l'autre sorte: l'État sera alors, ou bien irritable à l'excès par défaut de pondération, ou bien engourdi à l'excès par manque d'irritabilité. Mais «l'art royal» est celui qui assigne au «Politique» pour fin de son activité combinatoire «de tisser un tissu qui soit correctement tissé»: ce tissu c'est le tissu social. Mais, pas plus que le tisserand, il n'acceptera de faire son ouvrage avec des éléments où le mauvais serait mêlé au bon. Il y a donc lieu pour lui, d'abord de procéder à un cardage préalable, ensuite de choisir les ouvriers qui l'assisteront et entre lesquels il distribuera le travail (cf. *infra,* VI, IV). Aussi commencera-t-il par éliminer, au moyen de la déportation ou de la mort, les éléments mauvais. Puis, parmi les bons éléments qu'il aura retenus, il déterminera quels sont semblables et quels, différents; il travaillera alors à les assembler pour en faire l'unité du tissu social. Pour la chaîne de ce tissu il utilisera les caractères vifs et énergiques; pour la trame, les pesants et les modérés. Il doit maintenant «les lier ensemble et les entrelacer».

Un double lien lui servira pour cela, l'un divin et par rapport à la partie divine de leurs âmes, l'autre, humain et par rapport à la partie animale. — Or le lien divin consiste en «une opinion droite, non dépourvue de solidité, et qui porte sur la réalité de ce qui est beau, juste, bon, et de leurs contraires» (309c) et, d'autre part, dans «la mutuelle liaison des parties de la vertu entre lesquelles il y a naturellement dissemblance» (310a). C'est dire que les convictions morales, dont la philosophie sème les germes dans les consciences, se rapportent à une combinaison équilibrée de vertus et engendrent par suite la concorde entre les individus chez lesquels a été réalisée concrètement cette combinaison; la solidité de ces convictions dépend de la fermeté avec laquelle est assuré le maintien de la combinaison. Voilà quel est dans l'État modèle le substitut légitime de la vertu d'habitude ou de la vertu d'inspiration divine. Dans la philosophie cette moralité de commande et dont l'intérêt social est la fin, a trouvé son principe; autrement dit ce lien rationnel de causalité dont parlait le *Ménon* (cf. *supra,* III, I) donne à l'opinion droite la stabilité dont elle manque sans cela. La science reste donc le fondement de la moralité, mais compte tenu de l'inégalité des agents moraux et de la fonction qu'ils ont à remplir dans la société en raison de cette inégalité même. — C'est un résultat analogue que le «Politique» a en vue quand il use du lien humain. Il sait en effet que, si chaque sorte de tempérament n'accepte de se croiser qu'avec un tempérament de même sorte, l'opposition des attitudes morales ne fera, de génération en génération, que s'accuser toujours davantage: ce qui était de l'énergie se changera à la fin en sauvage démence, et en impuissance ce qui était modération. Il cherchera donc,

par des mariages auxquels présidera la même intention d'équilibre, à constituer des tempéraments *eugéniques*, où chaque diathèse sera compensée par la diathèse contraire, de telle façon que les produits de ces unions soient susceptibles de recevoir utilement l'éducation qui leur sera donnée.

Le XIIe et dernier livre des *Lois* nous ramène aux mêmes idées et avec une précision accrue (963a-968a). L'unique objet de la législation dans un État, dit l'un des interlocuteurs en rappelant des considérations antérieures (I 630e sqq.), c'est la vertu. Or, on admet que «la vertu est quatre» et que «c'est l'intelligence qui a la direction de toutes ces vertus»; qu'elle est «ce à quoi doivent viser, avec toutes les autres choses, les trois vertus subsistantes». Il importe donc de savoir: et quel est le lien qui rattache ces trois dernières à la vertu maitresse; et comment ces quatre vertus, qui portent chacune un nom distinct, peuvent constituer l'unité de la vertu; et enfin comment cette unité, si elle existe, peut cependant se morceler en quatre. Mais, pour déterminer ainsi la notion (*logos*), dont le nom est le signe, et qui est à son tour le signe d'une réalité (*ousia*; cf. X 895d sqq.), une méthode est nécessaire. Or, le fait mérite d'être soigneusement noté, la méthode proposée à cet effet par le Platon des *Lois* est celle-là même que, au moins vingt ans plus tôt, définissait lumineusement le Platon du *Phèdre*: la dialectique reste fidèle à son double procédé. D'une part en effet, il faut, pour résoudre le problème dont il s'agit, «voir d'un regard d'ensemble (*synopsis*) tous les termes d'une multiplicité se ranger ensemble sous un principe unique», «être capable, en partant d'une multiplicité et d'une diversité, de diriger son regard sur une idée unique» (965bc). Mais la réduction à l'unité de la multiplicité comme telle ne suffit pas; il faut ordonner cette multiplicité par rapport à l'unité en spécifiant hiérarchiquement celle-ci, c'est-à-dire en cherchant «comment et par quelle voie il y a unité» (966a); ce qui est la détermination et le décompte des intermédiaires entre l'unité et la multiplicité. «Telles sont, dit Platon (*ibid*., b), les choses sur la vérité desquelles doit être savant un authentique Gardien des Lois et qu'il doit être également capable d'exposer en théorie et de réaliser par une pratique qui s'y conforme.» Les «Gardiens des Lois», vieillards qui composent le «Conseil nocturne», ont remplacé les Dialecticiens-magistrats de l'État exemplaire; mais on ne doit pas oublier (cf. V 739e) qu'entre celui-ci et la Cité «de second degré quant à l'unité», dont les *Lois* tracent la constitution, l'écart est aussi réduit qu'il peut l'être.

Une question toutefois se pose à ce sujet: de quelle nature est cette unité de la vertu? Est-ce une unité absolue et sans multiplicité? ou bien un tout, c'est-à-dire une simple collection de réalités indépendantes? ou bien enfin les deux à la fois, autrement dit une unité qui n'est pas sans multiplicité, mais qui est indivisée? Les trois hypothèses sont indiquées par Platon (965d), mais entre elles il ne choisit pas explicitement. Il semble pourtant, à comparer la présente analyse avec celle du livre I à laquelle on faisait tout à l'heure allusion, que ses préférences aillent à la troisième solution. À cet endroit en effet, il procédait à

une «mise en ordre» (*syntaxis*) des vertus, qui consiste à mettre chacune à son rang sous le primat de la Pensée (631cd): il n'y a en effet de vraie Tempérance qu'accompagnée de Prudence, et c'est une combinaison des deux qui engendre la Justice, dont le Courage enfin, pour être une vertu, doit être l'auxiliaire sous l'autorité des deux premières vertus. Ainsi l'unité de la vertu serait une *unité d'analogie*, l'unité d'un ordre hiérarchique dont chaque terme, à sa façon et à son rang, manifeste une même excellence, qui est la Pensée. La conception des *Lois* serait donc la même que celle du *Phédon*, et c'est en effet le *Phédon* qui permet le mieux de la comprendre. Considérons un homme en qui réside la plus basse des vertus, le Courage: il est courageux, dirait le *Phédon*, en raison de sa participation à l'essence du Courage. Mais, pour que cette participation soit réelle et non pas illusoire et purement nominale, en d'autres termes pour que cet homme soit *vraiment* courageux, il est indispensable que, à un deuxième et plus haut degré, sa nature participe à *tout ce qui* constitue l'essence même du courage, c'est-à-dire à la Justice, qui suppose la Tempérance, laquelle à son tour suppose la Prudence. C'est comme la participation de cette dualité que voici au Deux-en-soi, qui participe du Pair, lequel participe du Nombre, qui suppose enfin la Mesure (cf. *supra,* IV, I). La doctrine du *Sophiste* sur la communication des Genres, déjà annoncée par le *Phédon*, reparaît donc ici et paraît y être la clef du problème.

Bien plus, il ne suffit pas sans doute de s'arrêter à la Prudence et pour y placer l'excellence suprême, celle de la Pensée. Car elle doit être subordonnée elle-même à une essence plus haute, puisqu'elle doit sa suprématie à la Vérité qu'elle exprime et à la Proportionnalité, dont la Mesure est la condition (cf. *supra,* IV, IV). Dans la démiurgie sociale, destinée à produire la Vertu, la mathématique est donc aussi nécessairement impliquée que dans la démiurgie génératrice du Cosmos, telle que l'expose le *Timée*; et, sans parler des justifications qu'on en rencontrera plus tard, certains passages caractéristiques des *Lois* ont été déjà cités (*supra,* V, V), qui parlent dans un sens analogue. Au surplus, dans la notion même de proportion peut-être trouverait-on la raison pour laquelle il doit précisément y avoir quatre vertus. Un des extrêmes est en effet du côté du Bien et de la fin: c'est la Prudence; l'autre est du côté de la Matière et de la Nécessité: c'est le Courage. Une telle proportion doit être, comme celle qui dans le *Timée* unit le feu et la terre (*supra,* V, IV), une proportion géométrique, exigeant par suite entre les extrêmes, non pas un seul, mais deux termes moyens. En dernière analyse, l'unité de la vertu se fonde donc sur la Mesure, *principe* de toute excellence, et sur Dieu, *modèle* de toute excellence.

IV

Mathématiques et Dialectique sont donc les fondements de la vertu morale. Dès le début de sa réflexion, Platon dans le *Charmide* (173a-174d) posait avec

force cette idée que notre bien et notre bonheur dépendent d'une connaissance, d'une compétence, qui ne sont pas une habileté et une compétence spéciales, mais seulement «la science *par laquelle on connaît le bien et le mal*» (174b). C'est de cette science que Platon cherchera par la suite à déterminer le contenu et à laquelle il voudra assurer une réelle hégémonie. Ainsi, la *République* ne signifie nullement que, à la Science comme principe de la Vertu, un autre principe soit dès lors substitué qui serait l'«appropriation de l'activité»: l'objet de ce grand ouvrage, c'est d'organiser une réalisation pratique de cet unique principe et d'en assurer l'application dans la vie sociale.

La morale ascétique du *Phédon*, qui est aussi celle du *Gorgias*, convient, sinon à des anachorètes, du moins à des hommes qui ont pris leur parti de vivre en étrangers au milieu d'une société hostile. À subir l'injustice sans la rendre, ils éprouvent même une âpre satisfaction, celle de manifester ainsi pour eux-mêmes: d'une part l'indépendance de leur individualité à l'égard du mal, événement singulier, contingent, événement dont celui-là même qui en méconnaît le plus gravement le caractère souhaite cependant la disparition; — et d'autre part sa dépendance à l'égard de ce qui est au contraire universel, éternel et imprescriptible. Mais, du jour où le Philosophe veut se mêler de régir l'État pour y faire régner la Justice, il ne peut plus s'enfermer dans la société de ses pareils, il ne doit plus vivre en étranger au milieu des autres hommes: il doit, dit Platon, accepter comme une obligation inhérente à sa fonction de rentrer dans la «caverne» d'où il était sorti (VII 539e sqq.). Voilà la nouveauté de la *République*, et elle est analogue à celle qui y a été introduite dans la théorie de l'âme par la subordination à l'élément rationnel des éléments irascible et concupiscible. Rappelons en outre qu'il ne s'agit pas d'établir des principes qui serviraient aux non-philosophes à régler eux-mêmes leur conduite: ou ils seront sortis de la caverne et devenus des philosophes; ou ils s'y trouvent encore, et, dans ce lieu d'invincible illusion, il ne peut être question de les instruire, mais uniquement de les subjuguer et de les tenir en tutelle. Platon cherche donc par quel moyen ce résultat pourra être obtenu. Celui auquel il a recours, c'est d'une part d'organiser la contrainte, et, en créant la classe intermédiaire des Guerriers, de mettre finalement la contrainte aux mains des Philosophes et au service de l'intelligence; c'est d'autre part, afin d'éviter une révolution militaire qui retournerait la Force contre la Sagesse, de laquelle elle tient son droit, d'organiser une domestication de la Force. Le problème est, si l'on peut dire, un problème d'*administration*. La morale, au sens traditionnel du mot, n'a rien à y voir: ou bien elle s'identifie avec le savoir des philosophes et se confond avec l'exercice de leur magistrature; ou bien elle réside dans la pratique d'une obéissance qui est, ici coopération, et là, servitude. En somme, pourrait-on dire, c'est le Même disciplinant l'Autre, en vue de mettre en œuvre le mieux possible une Matière qui, par elle-même, est informe et chaotique.

1. - Une œuvre à réaliser, la technique de cette opération à découvrir, la technique la plus exacte pour la plus complexe et la plus importante des œuvres humaines, voilà le but de Platon. En un sens, ce but ne diffère pas de celui de certains Sophistes, qui se proposent de faire un examen critique de la loi écrite afin de la rapprocher de la «loi non écrite» (*agraphos nomos*). Mais les Sophistes entendent par là une loi de la Nature, et ils conçoivent la Nature comme une lutte, de telle sorte qu'il serait *contre nature* de frustrer des avantages auxquels ils ont droit les mieux doués et les plus forts: c'est la thèse de Calliclès dans le *Gorgias* (482c sqq.). Platon au contraire cherche cette «loi non écrite» dans une détermination idéale de la pensée: si la notion vraie de la Justice est contredite par les États de fait, c'est qu'il faut construire un État qui s'accorde avec cette notion. Intellectualisme et naturalisme condamnent pareillement le caractère contingent des conventions arbitraires que l'histoire a créées; la divergence porte donc *sur la technique* capable de remédier à ce mal. — Un second point à bien noter, c'est que Justice n'est autre chose pour Platon que le nom même de cette technique. S'il est possible de considérer la Justice comme une vertu de l'agent moral dans son rapport à ses semblables, c'est parce qu'elle est fondamentalement la raison d'être de l'État et l'excellence propre du tout dont l'individu est une partie. À cet égard, on ne saurait trop insister sur le fameux passage de la *République* (II 368d), où s'affirme la nécessité de ne pas chercher tout d'abord à déchiffrer en écriture menue un texte qui ailleurs est écrit très gros : le lire sous cette deuxième forme est apparemment plus facile, mais surtout symbolise avec toute la clarté possible cette vérité, que l'individu est réellement une image réduite de l'ensemble auquel il appartient. Idée souvent reprise, et particulièrement lorsque toute différence entre l'idée qu'on se fera de l'*individu* juste et celle qu'on s'est faite de l'*État* juste est reconnue pour être un indice certain que le modèle n'avait pas été construit ainsi qu'il aurait dû l'être (IV 434d sqq.; cf. 441d et, en outre, VIII 545b, IX 577cd; *infra*). Si donc il est permis de dire que le tempérament ethnique est celui des individus qui composent le groupe (435e sq.), c'est en ce sens que les caractères de la conscience collective *déterminent réellement* ceux des unités dont, *quant au devenir*, elle est cependant *la somme*. À quoi bon autrement fabriquer une cité juste? À quoi bon régler avec tant de soin une éducation publique (cf. *supra,* VI, II)? La détermination de l'individuel par le social est, semble-t-il, un thème fondamental chez Platon.

À coup sûr, la distinction qui vient d'être indiquée entre la nature vraie des choses et l'*histoire* de leur développement est parfois difficile à faire. La raison en est peut-être que, pour cet idéaliste, il y a *deux histoires*: l'une exprime l'ordre de la nécessité, quand celle-ci obéit à la loi de la Pensée, à la finalité du Bien; l'autre exprime le désordre inhérent à la nécessité quand elle est livrée à elle-même. L'une est idéale et l'autre, si l'on peut dire, pragmatique; toutes deux cependant ne représentent qu'une *vraisemblance*, mais l'une dans la fatalité logique du Bien et l'autre dans la fatalité mécanique du Mal. Aussi l'exposition

mythique convient-elle à l'une comme à l'autre. Ainsi en est-il, incontestablement, pour la peinture si vivante que fait Platon, aux livres VIII et IX de la *République*, de la dégénération progressive des formes politiques et, simultanément, des types de caractère qui les reflètent dans l'individu; c'est, dans une fiction, une sorte de contre-épreuve vraisemblable des conditions, pareillement vraisemblables, d'un État sain. La dégénération ne vient-elle pas en effet de la moindre faute dans l'application des règles que comporte le plan de l'État modèle, et notamment dans les calculs relatifs à la reproduction[51] de la race, ou bien dans la sélection des jeunes en vue de leur donner l'éducation qui convient à leur naturel (surtout 546a sqq. et *infra*)? Dès lors, comment n'en dirait-on pas autant du plan lui-même? À plus forte raison serait-ce le cas aussi pour le mythe, dans le *Politique* (269a sqq.) et dans le IVe livre des *Lois* (713c sqq.), d'un Âge d'or, au temps où régnait Cronos (Saturne). Et c'est encore, selon toute probabilité, d'un dessein de *romancer* le tableau de la cité exemplaire, en le colorant à l'aide de quelques données, ou positives ou légendaires, que provient, dans le *Timée* (surtout 19bc) et dans le *Critias* (surtout 110cd), l'histoire de l'Atlantide et de sa rivalité avec une Athènes, dont Platon fait remonter l'antiquité jusqu'au XIVe millénaire avant notre ère! Sans doute enfin n'a-t-il pas davantage eu l'intention de retracer une réelle évolution historique, quand, au livre II de la *République*, on le verra tout à l'heure exposer comment naissent et se constituent les sociétés humaines. Il en est de même ici, que pour la «démiurgie» de l'Âme du monde (cf. *supra,* V, I): c'est l'essence du mythe de dérouler dans le temps et d'étaler dans l'espace les éléments qu'a distingués une analyse purement logique. On prendra donc à la lettre la formule dont Platon use à cet endroit: «Fixons *par la pensée* ses commencements à la cité qu'il s'agit pour nous de *fabriquer* » (369c; cf. a). Ce qu'il expose, c'est donc ce qui aurait dû ou pu se passer, logiquement.

La définition de la Justice par l'«appropriation de l'activité» s'oppose dans la *République* à d'autres conceptions qui y ont été présentées dans le livre I et au début du livre II (jusqu'à 368d): l'une est celle du traditionalisme; une autre, qui est défendue par Thrasymaque et qui se confond avec celle de Calliclès, se rattache au naturalisme radical; une troisième enfin, qu'on pourrait appeler pragmatiste, ne voit dans la Justice qu'un utile compromis, destiné à sauvegarder les faibles et à éviter d'autre part aux forts d'être trop complètement sacrifiés à cette sauvegarde. Voilà la thèse qu'il s'agit principalement de réfuter: il est faux que la Justice soit quelque chose de conventionnel et un arrangement social extérieur à l'essence même de la Société. Elle en est au contraire une nécessaire détermination, et, puisque c'est là qu'elle s'inscrit le plus lisiblement, c'est là, comme on l'a vu, qu'il la faut étudier. C'est ainsi que Platon est amené à faire une analyse rationnelle des facteurs d'un état social et à y déterminer

---

51 C'est à ce propos qu'est introduit le fameux «nombre géométrique» sur lequel on a tant discuté (VIII 546bc): c'est un nombre nuptial (cf. *infra*).

diverses fonctions qu'il appartiendra *justement* à chacun de remplir et dont ne saurait se dispenser sans injustice celui qui est fait pour les remplir (cf. I 352e sqq.).

Or ces fonctions, ces *offices*, correspondent chacune à un «besoin» (II 369b sqq.): nous avons besoin de nourriture, de logement, de vêtement; besoin de moyens de transport avec un personnel approprié; nous avons besoin d'entrepositaires pour mettre en réserve les produits divers qui résultent de la division du travail, et d'intermédiaires pour les échanger. Il y a donc là tout un ensemble de fonctions qu'en langage moderne on peut appeler économiques et que rempliront les gens qui y sont prédisposés par leur naturel. Fonctions inférieures sans doute, en ce qu'elles suivent docilement des besoins qui sont eux-mêmes inférieurs, et en ce que, par conséquent, elles servent les excès dont ces besoins sont susceptibles (cf. IX 590c). Fonctions nécessaires cependant et comportant un légitime «service» (*diaconia*). À son sujet, en ce qui concerne les métiers, Platon prévoit même une éducation appropriée (cf. *Lois* I 643b-d), et, en ce qui concerne le commerce, il justifie ce service, à la condition toutefois de taxer les bénéfices et de surveiller la fraude (*Lois* XI 918a-c, 919c sqq.). En second lieu (*Rép.* II 373 e-III 412b), si les facteurs de la constitution d'un groupe social agissent par eux-mêmes et mécaniquement, donc sans recevoir de la Pensée aucune limitation, il en résulte que l'État s'agrandit au-delà de la mesure normale; ne se suffisant plus à lui-même, il devient batailleur et conquérant. Dira-t-on que c'est une perversion dont sera préservé l'État modèle? Il est pourtant exposé aux convoitises de ses voisins: se défendre sera donc pour lui un besoin tout à fait normal. Une fonction militaire apparaît ainsi: le «service» de «gardien» ou, plus précisément comme tout à l'heure on le verra, celui d'«auxiliaire» et de «guerrier protecteur» (*épicouros, propolémôn*). En effet, au fur et à mesure que Platon expose tout ce qu'il est nécessaire aux Gardiens de savoir pour bien faire leur métier, la nécessité apparaît de faire parmi eux un triage, de réserver les uns à la fonction d'«auxiliaire» et d'élever les autres à la dignité de «chefs» ou de magistrats (*archontes*; 412bc, 414ab). Voilà donc une troisième fonction, qui répond au besoin de gouverner, c'est-à-dire de défendre l'État contre les ennemis du dedans, comme les autres devaient le défendre contre les ennemis du dehors.

À la vérité, la spécificité de cette troisième fonction n'apparaîtra nettement que lorsque les trois parties de l'âme individuelle auront été distinguées. C'est en effet la précision de l'analyse psychologique qui, contrairement à son postulat primitif, a obligé Platon «à revenir vers la cité, pour l'éprouver» et voir s'il ne lui manque rien; ou, comme il dit, à «frotter l'un contre l'autre» le modèle social et l'image individuelle, en cas qu'une étincelle en jaillisse, qui «illuminerait la justice» (IV 434e sq.). Ou bien encore, un tableau sur une surface blanche, voilà ce qu'il a peint d'abord, et *d'après* une représentation préconçue; mais il faut sans cesse revenir à ce modèle, tourner ses regards avec une attention toujours

accrue vers l'essence même de la Justice, de la Beauté, de la Tempérance, etc.; effaçant, ajoutant, corrigeant, afin d'être assuré que la copie sera aussi exacte que possible (VI 501ab). Aussi, en reprenant à partir du V[e] livre de la *République* son plan d'institution sociale, Platon se montre-t-il plus radical encore dans son idéalisme politique: le triage à faire parmi les Gardiens doit conduire à confier le gouvernement aux Philosophes (*supra,* VI, III); le véritable nom de la fonction gouvernante est fonction philosophique, et le «besoin» auquel elle répond, en tant précisément que gouvernante, est celui *de savoir*, avant de gouverner et pour gouverner. D'où la longue analyse des qualités propres au naturel philosophe, lequel est une exception (cf. *supra,* VI, II); l'affirmation, si décidée (VI 504b), de l'insuffisance du plan primitif; la nécessité de le rattacher à la connaissance des réalités intelligibles et du Bien lui-même (cf. *supra,* VI, III); le schéma des degrés parallèles du connaître et de l'être (fin de VI et début de VII); tout le programme enfin de l'éducation des Philosophes (VII; *supra,* III, III). Ils sont l'intelligence de l'être social, dans lequel les Guerriers représentent les énergies disciplinées et le reste de la population, les impulsions dont la spontanéité est par elle-même sans cohérence et sans règle.

Chacune de ces fonctions sociales répond, on l'a vu, à un besoin. Mais, pour que ce besoin soit assuré d'être satisfait, il importe que la fonction soit toujours en état de remplir son office propre. Les classes sociales ne seront donc pas des castes fermées. Platon reprend la vieille comparaison hésiodique des trois races, de bronze, d'argent et d'or; c'est l'affaire des Magistrats-philosophes, de discerner de quel métal est faite l'âme de chaque enfant, en éprouvant celui-ci au cours de ses dix premières années par des exercices et par des jeux; ils sauront ainsi quelle éducation doit lui être donnée en vue de le mettre en état de remplir l'office auquel le prédispose son naturel. Il pourra donc arriver aussi qu'un fils de la race d'or soit relégué dans la dernière classe, tandis qu'au contraire un enfant de la face de bronze serait appelé à recevoir l'éducation qui convient à la race d'or (III 415a-c; IV 423c). De même une femme, qui est propre à remplir telle fonction dans la société, ne sera pas exclue de cette fonction parce qu'elle est une femme; si en effet il était reconnu que le fait d'avoir ou de n'avoir pas de cheveux est sans importance par rapport à la fonction de cordonnier, ne serait-il pas absurde de réserver celle-ci aux seuls chauves (V 451c-456b; VII 540c)? De cette façon, en mettant chacun à la place que ses aptitudes exigent par rapport au bien de l'ensemble, on réalisera la fin de l'État juste et, du même coup, celle de l'individu juste: faire «qu'en chacun il n'y ait pas plusieurs hommes, mais un seul, et que, dès lors, se produise ainsi dans la cité une unité d'ensemble à la place de la multiplicité» interne qui s'y trouve actuellement (IV 423d). Mais l'unité qu'il s'agit de réaliser dans l'État, loin d'être une unité sans pluralité et sans diversité, se fonde au contraire sur la spécialisation des fonctions, la discrimination des aptitudes et l'appropriation des activités aux tâches dont elles sont capables. Il n'y a pas d'unité plus solide;

elle résulte de la solidarité, de la hiérarchie et de l'intégration de fonctions distinctes; elle est la condition fondamentale de l'existence de la cité et, ce qui est tout un, de la Justice.

Or ce qui, d'après Platon, contribue plus particulièrement à empêcher la réalisation de cette sorte d'unité et, inversement, à entretenir dans le groupe social une multiplicité qui, n'étant que multiplicité, le divise contre lui-même, c'est l'existence de la propriété, individuelle ou familiale, c'est l'existence de la famille à titre d'individualité distincte dans l'État. La raison générale de ce *communisme* est manifeste; en supprimant l'objet du désir et des attachements qui en sont la suite, Platon s'est flatté de supprimer le désir lui-même; car c'est le désir qui, en opposant les individus les uns aux autres, ruine l'unité du groupe. — Envisageons tout d'abord la possession des biens ou, plus exactement, celle-ci considérée comme un droit de l'individu ou de la famille. Rien n'est mieux fait, estime Platon, pour troubler l'homme dans l'exercice de sa fonction, pour lui inspirer la fainéantise ou la négligence: «une fois enrichi, le potier consentira-t-il encore à se soucier de son métier?» (IV 421d). Le danger toutefois est moindre dans le cas des artisans et des marchands, pourvu du moins qu'ils soient tenus dans l'obéissance par les deux classes supérieures et soumis à une réglementation rigoureuse. Mais supposons que des richesses puissent appartenir en propre aux hommes de ces dernières classes: le désir d'acquérir, le souci de conserver ou d'accroître, les détourneront du rôle important qui est le leur, et, à atteindre cette fin étrangère, ils emploieront, les uns leur savoir, les autres leur force, abusant ainsi de l'autorité dont ils sont investis. Aussi les Gardiens n'auront-ils à eux que ce qui leur est strictement indispensable. Ils logeront en commun; chacun doit en outre pouvoir contrôler leurs réserves alimentaires; puisque les hommes de la classe inférieure sont tenus de leur fournir la subsistance, ils n'ont pas besoin de terres, même communes; ils prendront ensemble leurs repas; ils ne posséderont rien qui soit d'argent ou d'or, ni vaisselle, ni bijoux, ni monnaies. Qu'ont-ils besoin en effet de biens temporels, ces hommes qui, dans leur âme, possèdent la plus grande de toutes les richesses spirituelles (III 416c jusqu'à la fin et le début de IV)? — Quelques remarques sont à ce sujet nécessaires. D'abord, c'est seulement aux classes supérieures que s'applique la communauté des biens. De plus, le système consiste, non à répartir les biens *selon les besoins de chacun* (ce ne serait donc pas proprement un communisme), mais à en réserver la nécessaire portion à qui est au plus haut des valeurs sociales: le but principal est d'abolir la constitution *privée* d'un capital. En outre, il n'est jamais question de la socialisation des moyens de production; ce qui est mis en commun, ce sont seulement *les produits*, et encore dans une partie, et la moins nombreuse, de la population. Enfin le point de vue économique est ici entièrement subordonné au point de vue politique: le bien du corps politique dépendant entièrement de ses gardiens, on doit mettre ceux-ci hors d'état de rien faire qui, en les corrompant, compromette du même coup ce bien (IV 421ab). Au surplus, en tout cela Platon

n'est pas absolument un novateur: il transporte dans son État des pratiques qui faisaient partie des institutions de Lacédémone ou des règles religieuses de l'Ordre des Pythagoriciens.

Ce sont des raisons analogues qui l'ont conduit à établir la communauté des femmes et des enfants. D'abord indiquée incidemment (IV 423e sq.), elle est ensuite longuement justifiée (V 457b-465d). — Au nom du principe de la juste utilisation des aptitudes, Platon a tiré la femme du gynécée: au lieu de ne vivre que pour l'intérêt de la famille, elle doit contribuer au bien de l'État. Aussi importe-t-il que les unions soient réglées rigoureusement par les gouvernants, que les époques en soient fixées, que le droit à la génération soit limité. La reproduction est en effet chose sociale, car c'est d'un troupeau que l'État est propriétaire: il «sélectionnera» donc les reproducteurs de chaque sexe; il procédera méthodiquement à la conservation et à l'amélioration du troupeau; il évitera que celui-ci ne se propage sans rapport avec les subsistances; si, malgré toutes les précautions prises, naissent des enfants mal venus ou en surnombre, il les supprimera ou les éloignera. — Quant à l'éducation, elle doit être pareillement commune, et pour les mêmes raisons: l'enfant doit être arraché à la famille, qui le corrompt par son égoïsme et par ses fausses maximes; à vrai dire, le coup d'État d'où naîtra la cité future est défini plaisamment comme une expulsion des parents et, avec eux, de tous les enfants qui, âgés de plus de dix ans, sont déjà pervertis (cf. VII fin). Quoi qu'il en soit de ce point, les enfants nouveau-nés seront portés à un établissement public, maternité et crèche à la fois, où les mères sont elles-mêmes conduites pour servir de nourrices, mais toutes mesures soigneusement prises pour qu'elles ne reconnaissent pas leurs enfants. À la parenté par consanguinité est en effet substitué ce qu'on appelle une parenté *par classification*: tous les enfants qui naîtront entre le septième et le dixième mois de grossesse seront considérés par chacun des conjoints comme leurs fils ou leurs filles et, tous, ils les appelleront père ou mère, ayant pour frères et sœurs tous ceux qui sont nés pendant le temps où ces pères et mères avaient droit à engendrer. Dès lors la famille *privée* est abolie et remplacée par une grande famille publique, l'État, dont *tous* les membres diront, au sujet des mêmes êtres et sous les mêmes rapports, que ceci est leur ou ne l'est pas, et ne prétendront plus, *chacun*, avoir à soi en propre sa femme et ses enfants, comme les objets personnels d'une affection exclusive. «La communauté du plaisir et de la peine, voilà ce qui fait la cohésion du groupe social... La particularité des mêmes sentiments, voilà ce qui le dissout» (V 462bc, 464cd). Sans doute, comme dans le cas précédent, ces prescriptions ne valent-elles qu'à l'égard des Gardiens. En tout cas, il n'y a pas de meilleur moyen que «leur race conserve sa pureté» (460b).

Un tableau des conditions que l'on peut concevoir pour la dégénération du gouvernement parfait a été brossé par Platon dans les livres VIII et IX (jusqu'à 580c). Il équivaut à une classification des formes, diversement imparfaites et à

divers degrés, sous lesquelles on peut concevoir une constitution politique et vérifier ainsi la perfection de celle qui vient d'être établie. Amorcée à la fin du livre IV (cf. VIII 544ab), cette énumération comprend quatre types principaux; timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie. Ce qu'il y a d'intéressant dans cette analyse, ce ne sont pas seulement les pittoresques portraits des caractères individuels correspondant à chaque type politique; c'est surtout la façon dont est conçue chaque dégénération. La première, par laquelle le paradis politique est à jamais perdu pour l'humanité, a été suffisamment expliquée par les causes déjà mentionnées (voir *supra*). Mais, d'une façon générale, toutes ont pour cause une «dissension» qui se produit à l'intérieur de la partie de l'État, si peu volumineuse soit-elle, à laquelle appartient le gouvernement (545cd).

Supposons donc qu'à la suite d'une telle dissension la classe inférieure, s'étant enrichie, veuille par suite se rendre indépendante; la concorde se rétablira momentanément entre les classes supérieures en vue d'arrêter ce mouvement. Elles profiteront alors de leur victoire pour s'approprier les acquisitions excessives de l'autre classe; en même temps que se constitue de la sorte une propriété privée dans la partie de l'État dont la communauté était le régime, un véritable servage est imposé aux vaincus, et ce n'est plus une juste dette que paie la classe des paysans et ouvriers. Enfin, comme ce sont les Guerriers qui ont assuré leur victoire aux classes dirigeantes, ce sont eux qui prétendront en recueillir le bénéfice; ils enlèveront l'autorité aux Philosophes et, affranchis de leur contrôle, ils guerroieront sans relâche; ou, à défaut, chasseront et pratiqueront les exercices corporels; ils amasseront des richesses et se livreront au plaisir; c'est une avarice et une débauche honteuses, qui se cachent à l'intérieur des châteaux comme dans des nids. Ainsi l'orgueil de domination et l'ambition des honneurs caractérisent la Timocratie, cette première dénaturation de l'État modèle. La caractéristique de la suivante, l'Oligarchie, est l'abandon du principe de l'«appropriation de l'activité»; il n'y a plus de spécialisation des fonctions: seule la richesse compte et non plus l'aptitude (551c, e sq.). C'est la conséquence de l'accumulation des capitaux en quelques mains: au point de vue des mœurs, l'épargne la plus sordide contraste avec le luxe le plus insolent; politiquement, c'est le règne des censitaires; les ambitions hautaines d'une féodalité financière ont remplacé les ambitions brutales de la féodalité guerrière. Il s'ensuit que pour un tel État il n'y a plus d'unité possible: «il y en a nécessairement deux, habitant sur le même territoire et qui conspirent perpétuellement l'un contre l'autre, celui des pauvres et celui des riches» (551d), les premiers animés par l'envie, les seconds par la cupidité, cantonnés les uns et les autres dans cette unique fonction, d'être des pauvres ou d'être des riches. L'indigence, ainsi spécialisée, est dans la ruche sociale comme sont pour la vraie ruche les frelons, ou avec ou sans dard: ici un état passif de mendicité fonctionnelle, là une activité hardiment tournée vers la malfaisance, violente ou sournoise (552c, 564c). C'est de là que partira l'idée d'une révolution qui mettra en des mains nouvelles et peu scrupuleuses les richesses et le pouvoir, quitte à

partager celui-ci avec quelques anciens détenteurs de la fortune qui auront échappé à la tourmente (555c sqq.): ainsi naît la Démocratie. Elle est le règne de la passion entièrement débridée et du bon plaisir de l'heure, le règne de la liberté sans frein et de l'égalité sans réserve; de sorte que, tout le monde voulant être maître et personne n'acceptant d'obéir, ce n'est plus deux États qu'il y a dans l'État, c'en est une infinie variété (par ex. 561c-e). Mais chaque régime est perdu par cela même qu'il se proposait comme un bien et en quoi il cherchait son principe: la Timocratie par l'abus de la force, l'Oligarchie par l'amour insatiable de la richesse; la Démocratie le sera par l'excès de la liberté (562b). Or «la liberté excessive ne se change pas, semble-t-il, en autre chose qu'en une excessive servitude» (564a). Quand le désordre en effet est à son comble et que la lutte des partis semble présager un retour à l'oligarchie, c'est alors que le tyran apparaît. Il se présente tout d'abord comme un «Président du Peuple»; en lui promettant de le protéger contre les ennemis qui veulent lui ravir sa souveraineté, il se rend populaire, et on ne lui refuse pas la force armée sans laquelle il ne pourrait assurer cette protection. Mais, une fois qu'il en dispose, c'est pour faire périr ses ennemis; pour pratiquer à l'extérieur une politique belliqueuse, afin de détourner l'attention des questions intérieures et, en se rendant nécessaire, de fortifier sa situation.

2. - Le *Politique* est un pendant tardif de la *République*[52]. Le problème de la meilleure méthode pour la direction de l'esprit n'y est pas davantage séparé de celui de la politique. Mais cette fois il s'agit de définir le rôle du Philosophe qui, au lieu d'avoir, comme dans la *République*, à gouverner *avec d'autres Philosophes* un État qu'ils auraient modelé, sera le *conseiller d'un souverain* (259a): le pouvoir spirituel à côté du pouvoir temporel, chacun aux mains d'un seul, mais le second acceptant une subordination légitime à l'égard du premier.

Être philosophe ou être homme d'État, on le sait, pour Platon c'est tout un. On ne s'étonnera donc pas qu'une recherche relative à l'essence vraie de l'homme d'État soit en outre propre à nous rendre meilleurs dialecticiens (285d), c'est-à-dire meilleurs philosophes. Cette recherche se fait suivant la méthode de division, qui est désormais le procédé essentiel de la Dialectique (cf. *supra,* III, IV), et l'exercice ne diffère de celui du *Sophiste* que par l'importance de l'objet qu'il se propose. Sans entrer dans le détail du processus selon lequel la recherche est conduite (et qui est résumé 267a-c), il suffit de noter, d'abord que le Politique est le «pasteur» d'un troupeau qui est composé d'hommes; ensuite, que ce pasteur n'est pas, comme le médecin, l'agriculteur ou le marchand, un de ceux entre lesquels se partage le service social; son autorité est une autorité souveraine et qui s'étend à tout: il est, comme le bouvier pour son troupeau, le maître des unions, le maître de l'alimentation, celui de la santé, celui de

---

52 Écrit, semble-t-il, à une époque où des circonstances favorables, les premiers succès de l'expédition de Dion, semblent promettre à Platon une prochaine réalisation de ses plans (cf. *supra,* I).

l'éducation, le maître même des divertissements qui peuvent convenir à ses bêtes (267e sqq.). Et, dans l'esprit de Platon, il s'agit là d'une souveraineté naturelle, mais c'est parce que le rapport qui la constitue, étant fondé en raison, est dans la nature des choses. Ce n'est pas à dire pourtant qu'il soit, fût-ce dans ses meilleures réalisations, actuellement tel qu'il pourrait être. Aussi y a-t-il lieu d'en retracer par un mythe l'évolution vraisemblable. L'état présent de l'humanité est en effet un état rétrograde et corrompu: déchéance de l'espèce analogue à ce qu'est la chute pour l'âme individuelle. Dans un état antérieur, en relation avec une révolution inverse des astres, les hommes naissaient de la terre; celle-ci leur fournissait en abondance tout ce que demandait leur subsistance; pour pasteur ils avaient Dieu, dont les auxiliaires étaient des Démons, pasteurs divins des autres espèces animales. Sans cités comme sans familles, ils vivaient en commerce avec les bêtes et, dans un commun langage, échangeaient avec elles leurs pensées. Leur vie était un constant rajeunissement, et leur mort répondait à ce que maintenant nous appelons naissance. En les ramenant à la terre, la mort était ainsi le principe d'une résurrection «en vertu de la conversion qui fait se mouvoir circulairement vers les contraires tout l'ensemble de la génération[53]» (271b). C'était le règne de Cronos.

Quand les temps en furent révolus, comme un pilote qui rentre dans sa cabine (272e), le Dieu abandonna à lui-même et à son sort fatal le monde qu'il gouvernait, et de même firent ses ministres pour les portions dont ils avaient à s'occuper. Les astres se mettent alors à tourner en sens contraire, et, corrélativement, un changement s'opère dans le monde de génération des êtres ainsi que dans l'ordre de leur développement individuel (274a). Il s'ensuit que les rapports du troupeau au pasteur changent aussi. Sous ce nouveau règne en effet, qui est celui de Zeus, fils de Cronos, la fonction pastorale n'appartient plus à des divinités: les hommes doivent se suffire à eux-mêmes et se gouverner eux-mêmes. Par bonheur, instruits par des Divinités bienfaisantes de certaines opérations, comme de produire le feu ou d'extraire les métaux, opérations qui sont à l'origine des arts, les hommes ont pu devenir leurs propres nourriciers. C'est alors qu'ils ont dû songer en outre à trouver quelque image de ce qu'était le Divin Pasteur, dans son rôle, non plus de nourricier, mais de dirigeant. Or, si entre la figure de celui-ci et le roi il y a disproportion, «c'est que, à prendre les hommes qui, ici et maintenant, sont hommes d'État, ils sont beaucoup plus qu'il ne faudrait pareils à ceux qu'ils gouvernent» (275bc). En d'autres termes, si l'autorité du vrai Politique doit être souveraine, ce n'est pas à la manière de celle du tyran, imposée par la force sans être fondée en droit; en elle il faut qu'il y ait le même bon vouloir que dans l'obéissance de ceux qui en sont les sujets (276e); ce qui n'est possible que si l'autorité a son principe dans la philosophie. Ainsi le mythe du *Politique* serait la contrepartie de celui du *Protagoras*, où le célèbre

---

[53] De la vie à la mort et de la mort à la vie: c'est «la roue des générations»; cf. *Phédon* 70c sqq.

Sophiste expose sa conception des origines de l'état politique: tandis que les techniques sont des bienfaits que les Dieux ont *inégalement* répartis, puisque seuls des spécialistes y ont part, tout au contraire Zeus a chargé Hermès de distribuer *également* entre tous les hommes les dons moraux nécessaires à l'existence de sociétés politiques (surtout 322cd). Le mythe du *Politique* proclame inversement que la fonction politique exige les aptitudes les plus hautement spéciales, puisque le Politique est celui qui, dans une humanité déchue, doit être ce qu'était le Dieu pour l'humanité du temps de Cronos.

Quelle que puisse être dans ce mythe la part de la fantaisie, quels que soient les motifs qui ont conduit Platon à lier les conditions actuelles d'un état politique à une révolution générale qui aurait mis «le monde à l'envers», ce n'en est pas moins cette façon fictive de se représenter le rapport de gouvernés à gouvernants qui, dans sa pensée, doit permettre de concevoir la nature réelle du Politique. Aussi, pareil au tisserand qui carde sa laine, au métallurgiste traitant un minerai pour en séparer le métal pur, etc., s'attache-t-il tout d'abord (287b sqq.; cf. 303de) à éliminer un certain nombre de gens qui ne sont que des «serviteurs» (*diaconoï*) et qui pourtant protestent de leur droit à exercer l'art souverain du Politique (290b sqq.): ce sont des prêtres ou des devins, avocats de la théocratie; ou bien les politiciens de tout genre, «sophistes entre les Sophistes» (cf. 303c). Ces exclusions faites, où trouvera-t-on donc le vrai Politique? À titre d'hypothèse de recherche, Platon présente une première classification des types de gouvernement (cf. *infra*), qui n'a d'autre objet que d'appeler l'attention sur ceci qui est capital: son gouvernement ne se fondera, ni sur le consentement seul, ni seulement sur la contrainte, ni sur la richesse seule ou inversement sur la seule indigence, ni sur la minorité comme dans l'oligarchie ou sur la majorité comme dans la démocratie. Et la raison en est que d'aucun de ces principes ne peut dériver une «science de commandement» (*épitactikê technê*), seule capable de servir de fondement à la vraie politique, à la condition du reste d'être préalablement une «science de discrimination» (*critikê technê*). Or, une telle science ne peut exister que dans une élite très restreinte, chez deux hommes, ou mieux chez un seul. Le gouvernement auquel cette science donne lieu est donc le modèle, qu'imitent en ce qu'il a de meilleur les gouvernements «à bonne législation» (292b sqq.; cf. 297bc).

Mais ainsi se pose une question fondamentale: des lois, écrites ou non écrites, sont-elles un élément essentiel de l'exercice du gouvernement (293e sqq.)? La vérité est qu'elles ne sont pas seulement inutiles, qu'elles sont même nuisibles. Platon les compare «à un homme présomptueux et ignorant, qui ne permettrait à personne de rien faire qui s'écarte de l'ordre par lui-même établi, qui ne souffrirait pas non plus d'être questionné par personne, non pas même s'il devait venir à quelqu'un une idée neuve en dehors du texte que lui-même il a arrêté». Comment une règle pratique, dépourvue de toute diversité et en quelque

sorte figée, pourrait-elle s'appliquer à la multiplicité des cas, individuels ou d'espèce, et au changement des circonstances[54]? On procède de la même façon que les maîtres de gymnase, qui, estimant impossible d'avoir égard à chaque cas individuellement, font «en gros» un programme qui devra convenir à la majorité des cas et des gens: à tous «en bloc» ils prescrivent, à la même heure, de se mettre en branle, à la même heure de faire halte. À un autre point de vue, la prétention des lois à l'immutabilité est comparable à la prétention, chez un médecin, de ne rien changer à ses ordonnances en dépit des changements qui ultérieurement pourront s'être produits dans l'état de son malade ou dans les conditions extérieures. Enfin, quand on veut que la législation ne puisse être modifiée sans que cette modification ait obtenu l'agrément des citoyens, on raisonne comme si le médecin ne devait pas, dans l'intérêt de son malade, contraindre celui-ci à se conformer au traitement prescrit, au lieu de ne le lui prescrire qu'avec sa permission. Partout, à celui qui possède l'art «il appartient de donner pour loi cet art même»; le bon gouvernement sera donc celui d'hommes «qui donnent à la puissance de l'art la supériorité sur les lois» (297a; cf. 300cd). Langage bien différent, à coup sûr, de celui que faisait entendre, dans le *Criton* (50a sqq.), la célèbre prosopopée des Lois, et aussi de celui que Platon tiendra, à la fin de sa vie, dans son grand traité de législation politique (cf. *infra*). Mais ce langage se comprend au moment que le philosophe croit venu, de substituer à un État de fait cet «État de droit» (*orthê politeïa* [*ibid.*]), dont il tient le plan tout prêt: tant que cela n'est pas fait, il est nécessaire et juste que l'État dont la philosophie n'est pas le fondement protège par de terribles châtiments les lois établies. Mais justement c'est faute d'être capable de se passer de celles-ci, et à titre seulement de pis-aller (297e, 300bc; cf. *infra*). Qui voudrait cependant, sous prétexte qu'il y a des médecins capables d'exploiter leur malade ou d'accepter de l'argent pour le faire périr, confier, soit à la foule assemblée, soit à un conseil de gens riches, le soin de régir la médecine?

L'essence du Politique étant ainsi déterminée, Platon revient alors à cette distinction des diverses formes de gouvernement, qui avait servi de point de départ (291d sqq.) à la recherche. Bien entendu, le vrai Politique est maintenant hors de question: il est «comme un dieu, à part des hommes». Or, ceux-ci «doutent qu'il puisse y avoir jamais quelqu'un qui soit assez digne de l'autorité suprême pour avoir la volonté et le pouvoir, exerçant son autorité avec mérite et avec science, de répartir entre tous, d'une façon correcte, leurs devoirs de justice et de piété» (303b, 301cd; cf. 302c). Las d'attendre en vain la venue de cet être d'exception, ils ont pris le parti d'établir des lois, «empressés, semble-t-il, à courir après les traces du gouvernement le plus vrai», mais sans jamais en réaliser autre chose que des imitations plus ou moins imparfaites. Résultat fatal, puisque ces gouvernements, au lieu de se fonder sur le savoir, se fondent sur

---

[54] Cette analyse a pu servir de modèle à la distinction aristotélicienne de la justice et de l'équité, *Éth. Nic.* V 10.

l'institution arbitraire et sur l'évolution historique des lois codifiées ou des coutumes traditionnelles. La science étant ainsi le critérium unique et simple du seul gouvernement qui soit parfait, le critérium sera double quand il s'agira de dénombrer ceux qui ne le sont pas et de les classer (302c sqq.). La considération du nombre permettra d'abord d'en distinguer trois: la Monarchie, l'Oligarchie, la Démocratie, selon qu'un seul gouverne, ou bien un petit nombre, ou enfin tout le monde. Puis, étant donné que la loi est l'unique sauvegarde des gouvernements imparfaits, l'observation de la loi fournira un second critérium permettant de distinguer dans chaque type un mode normal et un mode anormal: quand la monarchie repose sur la légalité, c'est la Royauté, dans le cas contraire c'est la Tyrannie, «le plus difficile à supporter et le plus pesant» de tous les régimes; Aristocratie, ou gouvernement des meilleurs, est le vrai nom d'une oligarchie où les lois sont observées; respectueuse ou non de celles-ci, la Démocratie s'appelle toujours de même. C'est, dit Platon (303ab), un régime «sans vigueur qui, en comparaison des autres, ne peut rien ni en mal ni en bien, pour cette raison que le pouvoir y est subdivisé et morcelé à l'extrême entre quantité de personnes». Aussi, de tous ces gouvernements quand ils se conforment à la loi, est-elle en fin de compte le pire; elle en est au contraire le meilleur absolument, quand ils ne s'y conforment pas. Fragmentée à l'extrême, l'autorité publique ne fait que multiplier le despotisme; mais, soupçonneux et tracassier, celui-ci est aussi insupportable que le despotisme unique et brutal du tyran. Sans doute, aux yeux de Platon, y a-t-il au contraire dans une anarchie totale, où la loi ne compte plus, quelques chances de voir se manifester enfin le génie révolutionnaire du Politique par qui sera instauré un gouvernement transcendant à la Loi, mais fondé sur la Philosophie.

Si une telle souveraineté absolue n'appartenait pas à ce Politique, il en résulterait (303e sqq.) que le pouvoir de commander serait usurpé par l'une ou l'autre des trois fonctions auxquelles il est possible de reconnaître un rôle spécial dans l'État: la fonction que l'on pourrait appeler *parlementaire*, la fonction militaire et la fonction judiciaire. Les orateurs politiques n'auraient point dans les cités la prépondérance qu'on leur y a laissé prendre, si l'art de persuader, la rhétorique, était subordonné (*supra,* V, II) au jugement de celui, philosophe et politique à la fois, qui sait ce qu'il faut persuader, et comment[55], et dans quels cas la persuasion est préférable à la contrainte. De même, la fonction militaire et la fonction judiciaire seraient dangereusement puissantes, si elles n'étaient l'une et l'autre subordonnées aux décisions du Politique, décisions qui, pour la seconde, deviennent les lois dont elle est, sous son contrôle, la «gardienne». Cette variante d'un thème bien connu de la *République* n'est pas sans intérêt. Une autre raison enfin justifie la souveraineté absolue du Politique-

55 Voir dans le *Phèdre* la critique de la rhétorique existante et le projet d'une rhétorique philosophique (259e sqq. et surtout 269d sqq.).

roi: c'est que, sans elle, il ne pourrait accomplir son œuvre qui, on l'a vu (*supra*, VI, III) et il n'y a pas lieu d'y revenir, est de fabriquer le tissu social.

3. - Le dernier ouvrage de Platon sur la politique est aussi, on le sait, le dernier qu'il ait écrit: par conséquent, dans l'ordre du temps c'est du dialogue qui vient d'être étudié que les *Lois* sont le plus proches. Mais par l'objet comme par le caractère, c'est à la *République* qu'elles s'apparentent: c'est encore en effet une théorie de l'État et, malgré le titre, les dispositions législatives concrètes, d'ailleurs souvent très poussées dans le détail, n'occupent qu'un tiers de l'ouvrage. Ce serait donc une sorte d'«esprit des lois», s'il ne s'y agissait surtout de justifier ce qui *devrait* être, cet idéal étant placé dans un retour à d'antiques et bienheureuses législations, comme celles de Lycurgue et de Solon. Après les déceptions douloureuses qui ont suivi son dernier voyage en Sicile, après l'échec de la tentative de Dion pour ouvrir les voies à la grande expérience sociale et politique, Platon se tourne de nouveau vers les réalisations d'avenir. Il ne compte plus cependant sur la contrainte pour imposer à des sujets les décisions souveraines de la Philosophie. Aussi les *Lois* sont-elles remplies de «préambules» (ou «préludes») et d'«exhortations», qui sont des exposés de motifs par lesquels le législateur cherche à faire comprendre ses prescriptions et encourage les citoyens à s'y conformer. Le «texte» de la loi, ce qui en constitue le «commandement» (*logos, épitaxis ou épitagma*), est comparable en effet à une composition poétique ou musicale, dont la partie principale exige une introduction, afin de préparer l'auditeur à écouter dans des dispositions d'esprit convenables (IV 722c sqq.; cf. IX 861b).

C'est que, dans les *Lois*, Platon fait peut-être plus de place que dans la *République* à la liberté du citoyen. À la vérité, d'une part, il y apporte cependant nombre de restrictions. Elles se fondent toutes sur ce principe que ni famille ni biens ne sont des choses dont l'individu puisse disposer à son gré: c'est à l'État qu'elles appartiennent, et l'intérêt public doit toujours prévaloir sur la volonté arbitraire de l'individu (XI 923ab). Ainsi par exemple les parents n'ont le droit, ni de négliger l'éducation de leurs enfants, ni de leur en donner une de leur choix: celle-ci est obligatoire et telle que l'État l'a prescrite, aussi bien pour les femmes que pour les hommes (VII 804d sqq.; cf. 813c sqq.). Les unions ne sont pas libres, mais réglées par la loi (IV 720e sqq.); le chiffre de la population est fixé et il doit être strictement maintenu par des moyens appropriés (V 740c sqq.). En ce qui concerne maintenant les biens, outre que la propriété familiale est inaliénable (*ibid*., 741b); qu'elle est foncière et exclut la possession d'or ou d'argent, la monnaie n'étant qu'un signe de l'échange (742a), — l'acquisition de la richesse en général est elle-même limitée entre deux extrêmes, dont l'un est la part fixée à chacun par le sort de l'autre, un multiple de cette part, le quadruple au maximum: autrement l'inégalité déréglée des fortunes est pour les États la pire cause de sédition (*ibid*., 741c sqq., 744c, e; cf. 729a). De même le droit de tester est restreint (XI 922b sqq.). — Mais, d'autre part, ces restrictions ont leur

contrepartie. À plusieurs reprises et avec une insistance marquée, Platon répète une formule où s'exprime l'essence de l'État: celui-ci doit unir la liberté à la sagesse et à la concorde. Aussi doit-il éviter, et le despotisme, et une concentration des pouvoirs contraire à leur mélange comme à leur équilibre (III 693b). C'est un excès dans lequel est tombée la monarchie perse, tandis que la démocratie athénienne tombe dans l'excès contraire. Si donc on veut réaliser un État où s'unissent liberté, sagesse et concorde, il faudra que ce soit un composé de monarchie et de démocratie (690d sqq., surtout 692b-694b; cf. 701de; voir *infra*). En outre les «préambules», on l'a vu, n'ont de sens que dans l'hypothèse de la liberté. Mais comme, par sa nature seule, l'homme est incapable de savoir ce qui contribue à constituer l'État et, le sût-il, incapable de s'y tenir, il est indispensable de le persuader qu'il n'y a pas de véritable art politique sans le souci, non de l'intérêt particulier, mais de l'intérêt commun: celui-ci en effet unit entre eux les citoyens, tandis que l'autre est cause de désunion et de déchirement.

Mais il ne suffit pas que les citoyens en soient convaincus, ainsi que des avantages qu'offre la Loi pour la sauvegarde du bien général; il faut que la même conviction existe chez les gouvernants. Il peut se faire en effet que «la cité soit gouvernée par un chef qui, étant maître absolu (*autocratôr*), n'ait pas à répondre de ses actes». L'ambition, le souci de son intérêt personnel, l'attrait du plaisir porteront cet homme à se mettre au-dessus des lois, comblant ainsi de tous les malheurs l'État qu'il régit. Ne nous y trompons pas cependant: dans ce même passage, où il proclame la nécessité de recourir à l'ordre de la loi, Platon professe que cette nécessité a précisément sa cause dans la corruption du chef et qu'elle n'est au fond qu'un pis-aller et un expédient. Si en effet, «en vertu de quelque dispensation divine», il apparaît un homme que l'excellence de son naturel rend capable de reconnaître au bien général sa primauté légitime, alors un tel expédient deviendra inutile: «il n'aurait pas besoin de lois pour se soumettre à leur autorité»! Il serait, dirions-nous, *autonome*; «car il n'y a, écrit Platon, ni loi ni ordre quelconque qui soit supérieur au savoir»; l'Intelligence ne doit point être serve, mais libre du fait même qu'elle est vraie et, à ce titre, possédant sur toutes choses une autorité supérieure à celle de la Loi (IX 874e-875d). Platon ne renie donc pas la doctrine du *Politique*; mais la perspective d'une application immédiate est indéfiniment ajournée.

Par suite, une des préoccupations principales des *Lois*, c'est d'organiser une éducation civique (I 641b, 643e sq.). Il ne s'agit plus seulement, comme dans la *République*, de former des «Gardiens», ou guerriers ou philosophes; tous les esprits, sans distinction, doivent être accoutumés à donner la première place à l'intérêt général, à «savoir avec justice commander et être commandés». L'éducation n'est autre chose que la vertu elle-même, mais spécialement envisagée dans sa genèse. D'abord, relativement aux plaisirs et aux douleurs comme aux penchants ou aversions qui en résultent, il y a, sans que la réflexion

intervienne, acquisition et consolidation de bonnes habitudes, c'est-à-dire d'habitudes qui, d'après l'expérience des vieillards et des hommes les plus distingués, correspondent à «la rectitude morale» (*orthos logos*), telle que la définit la Loi (cf. II 659d). Puis vient l'établissement d'une relation harmonieuse entre ces habitudes et la réflexion. Or ce qui constituera la vertu dans son ensemble, c'est justement cet accord quand il s'est enfin réalisé (653bc; cf. I 643a sqq.). De plus, comme il s'agit de former, non pas des professionnels spécialisés, mais des citoyens, la constitution des habitudes impliquées par là exigera des exercices appropriés; ceux-ci consisteront à rappeler constamment à soi-même et aux autres les maximes qui énoncent la vraie fin de l'État, et cette maxime notamment que vertu et bonheur ne font qu'un; ce sont des sortes d'«incantations» (cf. 664b, 665c, 659e)[56]. Or l'homme est le seul animal qui ait été, par le chant et la danse, capable de soumettre à la mesure et au rythme ce besoin de se dépenser, que tous cependant possèdent au même titre que lui (653d sqq., 664a). Une telle aptitude à discipliner le jeu lui-même doit être utilisée pour fortifier le sentiment de la communauté: chants et danses sont, dans les fêtes, des moyens d'établir «une chaîne qui nous attache les uns aux autres» (654a).

Toutefois on se gardera bien d'en abandonner aux poètes et aux musiciens l'invention et le choix: il y aura donc une poésie d'État et une musique d'État, déterminées pour toujours, l'une et l'autre, dans leurs traits essentiels par ce qu'exige en effet d'une façon permanente la nature essentielle de l'État (660a). Aussi Platon loue-t-il hautement l'art égyptien d'avoir été réglé par ce *canon* qui, pendant plus de cent siècles, l'a préservé de toute innovation (656b sqq.). Grâce à une semblable précaution conservatrice, que justifie la rectitude des principes qui régissent l'État (cf. *supra*), les chœurs de chant ou de danse pourront constituer l'éducation même (654a-d): la culture morale et civique se confond avec la culture du goût. Le chant importe surtout et sans doute comme facteur principal de l'«incantation» nécessaire: aux jours de fête on exécutera des cantates officielles, où seront énoncés les devoirs du citoyen et les droits de l'État; il y aura trois chœurs, celui des enfants, celui des jeunes gens au-dessous de trente ans, celui enfin de la maturité, jusqu'à la soixantaine (665a sqq.). Mais la prose elle-même a son rôle à jouer dans l'éducation, au moins dans le stade supérieur de celle-ci. Ce n'est pas une raison pour dédaigner ce genre, qu'il ait produit une foule de mauvais livres. Au reste, il faut un critérium, un modèle auquel on comparera toute œuvre littéraire, pour savoir quoi retenir ou rejeter. Ce modèle, c'est le présent ouvrage, qui ne le cède à aucun poème: les dieux l'ont inspiré et rien ne mérite mieux d'être enseigné à la jeunesse; les *Lois* seront le catéchisme du bon citoyen (VII 809a-812a, surtout 810e sqq.; cf. IX 858e sq., XII 957c). De toute façon le but est ainsi, par l'uniformité la plus grande des

---

56 Ce thème de l'incantation figurait déjà, en un sens analogue, dans *Phédon* 77e.

esprits, de réaliser dans la société la plus grande unité (II 659de, 664a-d). — Telles sont les grandes lignes du système éducatif. Pour en arrêter les programmes et le mettre en pratique, un fonctionnaire spécial est institué, et dans des conditions qui attestent l'éminente dignité, pour un «Gardien des Lois», de cette magistrature quinquennale. À ce ministre de l'éducation sont adjoints des directeurs et inspecteurs, des présidents de jurys, spécialement compétents, les uns pour la musique, les autres pour les exercices physiques (VI 764c-766b; cf. VII 808d, 811e sq.).

Dans cette préoccupation de préserver la jeunesse contre l'influence corruptrice de ceux des beaux arts qui, en Grèce et particulièrement à Athènes, avaient traditionnellement la première place dans l'éducation, il n'y avait rien qui fût nouveau. La *République* ne trouvait-elle pas dans l'anarchie sociale les facteurs nécessaires de cette action funeste? Et ce n'est pas là seulement qu'on voit Platon juger que le remède est la soumission totale, au contrôle philosophique, de ces arts dont l'importance est si grande pour la santé de l'État. Les poètes ont été bannis de la cité juste parce que, en raison des séductions mêmes de leur art, ils sont les plus dangereux professeurs d'immoralité (II 377a sqq. et III, surtout 391e; X jusqu'à 608b). Ils y seront cependant rappelés le jour où leur art obéira à l'autorité du Philosophe, ou mieux le jour où celui-ci aura lui-même assumé la tâche d'être poète, et dans tous les genres (cf. par ex. la fin du *Banquet*). Au reste il n'y a pas de poésie si l'inspiration ne s'y joint à la technique; or il n'y a pas d'inspiration plus haute ni plus féconde que celle du Philosophe (cf. *Phèdre* 245a, 249c-e). — Quant à la musique, instrumentale ou vocale, et la danse y comprise, elle a une importance plus grande encore, si grande même que, une fois réglée comme elle doit l'être, elle mérite d'être appelée la «sauvegarde» de l'État et sa forteresse (*Rép*. IV 424d). C'est d'ailleurs un thème pythagorique souvent utilisé par Platon, que la musique la plus haute est justement la Philosophie (par ex. *Phédon* 61a). Aussi est-elle soumise dans la *République* (III 398b sqq.; cf. Lois II 669b sqq.) à des prescriptions très exactement motivées: les modes «Mixolydien» et «Lydien soutenu» sont condamnés, parce que tout, paroles, musique (*harmonia* = arrangement des sons qui constituent un air) et rythme, y est plaintif et déprimant; de même, l'«Ionien» et le pur «Lydien», parce qu'ils sont voluptueux et efféminés; restent les modes dont le caractère est viril et noble, le «Dorien» et le «Phrygien», l'un guerrier, l'autre paisible. Aussi, ajoute Platon, dans la musique de la Cité modèle, qu'elle soit ou non accompagnée par le chant, n'aura-t-on pas besoin de multiplier les cordes de la lyre afin d'embrasser tous les accords; pas davantage besoin de harpes ou de violes (*pêctis, trigônon*), et encore moins de ces flûtes au moyen desquelles seraient obtenus les mêmes effets qu'à l'aide de telles lyres compliquées. Même chose à dire pour le rythme; on s'abstiendra de rechercher la variété des mètres et des cadences. Enfin, puisqu'un chœur est essentiellement l'union de la danse avec le chant et la musique, il est clair que ces prescriptions s'appliquent en même temps à la danse. Dans l'ensemble, elles ont donc pour

objet de placer la musique, à l'égard de la politique et de la morale, dans la situation subordonnée qui lui convient.

C'est encore d'un point de vue éducatif et social que sont jugés les arts plastiques, soit dans la *République*, soit dans des dialogues qui sont, comme les *Lois*, des œuvres de vieillesse. Mais le jugement de Platon diffère selon qu'il s'agit de la statuaire ou de la peinture. À la première il témoigne quelque indulgence, au moins quand elle respecte les proportions et les couleurs vraies du modèle et qu'elle ne cherche pas à donner à l'image des apparences capables de plaire en faisant illusion (*Soph*. 235d-236c; cf. *Rép*. IV 420cd). Mais la peinture est au contraire toujours traitée avec une extrême sévérité, et justement parce qu'elle est en elle-même le triomphe de l'illusion: elle est le type des arts dans lesquels l'imitation, déjà discréditée dans le cas de la poésie, est essentiellement un prestige (p. ex. *Rép*. X 597de). La peinture symbolise même aux yeux de Platon tout ce que, pour une raison analogue, il estime immoral et corrupteur: les fallacieux discours des Rhéteurs et Sophistes; les écrits en général s'ils cherchent à donner l'illusion d'une pensée vivante, alors que, en réalité, ils sont incapables de répondre aux objections du lecteur ou à ses questions (cf. *Phèdre* 275de). Rien donc n'est plus contraire à l'esprit de Platon qu'une théorie de l'art pour l'art.

Toutefois, si au-dessus de toute intention artistique il dresse la justice, avec la vérité qui en est la condition, ce n'est pas à dire, tant s'en faut, que l'émotion esthétique comme telle lui soit étrangère. Il témoigne au contraire à cet égard d'une sensibilité particulièrement délicate et même rare, au moins chez les Anciens. Il y a en effet pour lui (*Philèbe* 51b sqq.) des plaisirs, qui sont cela véritablement puisque aucune douleur ne s'y mêle, et qui sont nécessairement toujours vrais puisqu'ils ne s'accompagnent d'aucun jugement sur la nature de l'objet. Ce sont ceux que nous donnent par soi, ou bien les formes, envisagées seulement comme arrangements de lignes, de surfaces, de solides, ou bien les couleurs, et encore les sons en eux-mêmes et en dehors de toute combinaison musicale, et de même les parfums. Il note enfin, avec une remarquable pénétration, que de semblables satisfactions esthétiques sont inhérentes à la recherche scientifique désintéressée. Au reste, cette finesse subtile du sentiment fait comprendre le langage enthousiaste de Platon, notamment dans le *Banquet* (210e sqq.), dans le *Phèdre* (250b-d), dans le *Philèbe* (64e, 66b), lorsqu'il parle de la Beauté: on n'y sent point l'artifice, la sincérité de l'émotion semble entière. À la vérité, en faisant du Beau un aspect du Bien, et précisément celui sous lequel le Bien est mesure et proportion, Platon a paru réduire cette émotion à un calcul de l'intelligence, et l'esthétique à la mathématique. Il aurait ainsi contribué à accréditer une conception intellectualiste et moraliste de l'Art, de laquelle ont procédé généralement des œuvres aussi froides qu'ennuyeuses. Ce que prouvent en tout cas la plupart de ses écrits, c'est que, à ses yeux, la platitude et l'absence de vie étaient bien loin d'être les effets nécessaires de

telles conceptions! Enfin, c'est un point que Platon a nettement marqué dans le *Politique* (284a, e; *supra,* III, IV) en distinguant les deux métrétiques: la mesure dans les arts, véritable *esprit de finesse*, ne se confond pas avec les grossières mesures du mathématicien; mais, si elle les dépasse, c'est en les sublimant et sans en perdre la nature essentielle.

Ainsi donc, ce qui est ici nouveau, ce n'est pas l'attitude de Platon par rapport aux arts. C'est plutôt le souci de les utiliser pour inculquer à tous les citoyens un sentiment réfléchi de respect à l'égard de la Loi; on ne le réclamait dans la *République* que des Guerriers, afin de faire de ceux-ci les auxiliaires du pouvoir spirituel. Ce changement s'explique: nous ne sommes plus ici en face de l'État modèle, de l'État juste et sain. Déjà, à propos de la famille et de la propriété, on a noté plusieurs déviations par rapport à ce qui serait le plus droit, et qui est nécessaire pour réaliser dans la cité une unité organique aussi parfaite que celle de l'individu. C'est en effet que l'État modèle est celui qui existerait, «s'il pouvait se faire que les ordonnances y fussent l'œuvre de Dieu» (VIII 835c): il est vraiment une *Cité de Dieu*. Mais les difficultés qu'en rencontre la réalisation ont déterminé le législateur humain qu'est Platon à ne plus tenir lui-même l'emploi d'un Dieu. Cet «absolutisme de tyran» qui est ordinaire aux législateurs, il y renonce; il proposera diverses constitutions, de plus en plus éloignées de celle qui serait parfaite, et il laissera «le choix à l'homme qui, dans chaque cas, a l'autorité dans le groupe social» et qui, par conséquent, est juge de ce qui est réalisable dans ce groupe. «La constitution à laquelle présentement nous avons mis la main se serait réalisée, peut-on dire, au plus près possible de l'immortalité, et il n'y a qu'elle à en approcher au second rang. Quant à une troisième, dans la suite, avec la grâce de Dieu, nous en viendrons à bout» (V 739a sqq.; cf. 746bc).

Au surplus, les atténuations apportées à la constitution idéale sont données comme ayant leur justification dans l'expérience de certaines nécessités psychologiques ou de certains besoins. Ainsi la monogamie est considérée comme le meilleur moyen de remédier au désordre dans les relations sexuelles (VIII 839a sqq.); il est surprenant qu'à cet égard les hommes soient inférieurs à nombre d'animaux, dont les unions sont permanentes (841de). Des assemblées solennelles serviront à préparer les mariages: il faut que des occasions de se rencontrer soient offertes aux jeunes gens et aux jeunes filles; des divertissements et des danses leur permettront de se mieux connaître (VI 771d sqq.). Le divorce est, autant que possible, entravé: si l'incompatibilité d'humeur est avérée ou que le mariage soit stérile, les magistrats et les martones, qui composent le tribunal des divorces, arrangent pour les conjoints désunis un autre mariage (XI 930b). Sans interdire le célibat, Platon frappe néanmoins le célibataire, si à trente-cinq ans il n'est pas marié, de lourdes amendes et il le prive de dignités et d'honneurs (IV 721cd, VI 774a). Le nouveau régime de la propriété manifeste aussi nombre d'adoucissements surprenants. Ainsi, c'est

d'après leur fortune que Platon répartit en quatre classes les citoyens (V 744b-d); celle-ci doit être exactement connue des magistrats, afin que le montant légal n'en soit pas dépassé pour chaque classe (VI 754de; cf. IX 855b). S'il existe pour les seuls citoyens des deux premières une obligation sanctionnée d'assister à l'Assemblée du Peuple (*ecclesia*), c'est donc encore de la fortune que dépend ce pouvoir politique (764a).

Ces démarcations rigoureuses qu'établissait la *République* entre les fonctions sociales ne sont pas non plus conservées dans les *Lois*: aucune classe n'y est assistante d'une autre, encore moins sa sujette. Il ne sera donc plus question d'une classe dont la fonction soit de pourvoir à la subsistance de ceux qui la gouvernent. Platon se contente maintenant de dire que, ni les citoyens, ni personne de leur maison, n'exerceront de métier et ne se livreront au commerce: ce serait incompatible avec leur fonction civique, qui ne peut être un à-côté d'une autre occupation, et contraire par conséquent au principe de la division du travail. Être artisan ou négociant, il semble bien que ce soit réservé aux étrangers domiciliés, ou *métèques* (VIII 846d sqq., 848e et, à la fin de ce livre, 850b sqq. ; XI 919d). De la sorte ce sont les citoyens eux-mêmes qui, cultivant leur sol national avec le concours de leurs gens, assureront leur propre subsistance: des produits de la terre deux parts en effet leur reviennent, et la troisième seule peut être vendue (842cd, 848c). L'État des *Lois* est un État agricole: y être un laboureur c'est en être un citoyen et un soldat (V 737e). Pas davantage ne survit une classe dont la guerre soit la fonction: le service militaire s'impose à tous les citoyens indistinctement (VI 755b sqq.; VIII 829a sqq.). Quant aux magistrats, ils ne semblent pas être restés au niveau des Philosophes de la *République*. Certes ceux-ci y sont bien des «Gardiens des Lois et de l'État» (par ex. IV 421a, VI 504d); mais ce sont eux qui ont *constitué* cet État et ses lois. Ici les «Gardiens des Lois» sont tout autre chose. Leur office est de préserver contre toute innovation une constitution *dont ils ne sont pas les auteurs* et dont les diverses prescriptions ne peuvent être modifiées qu'en cas de nécessité absolue, par une décision unanime de tous les magistrats, accompagnée d'un plébiscite et d'une consultation de tous les oracles (VI 769d sqq. et surtout 772cd; cf. IV 709c sqq.; cf. *infra*). Au surplus, il est admis que, parmi ces «Gardiens des Lois», il y en a qui sont dépourvus de philosophie et n'ont en partage que l'opinion droite (I 632c). Aussi des précautions sont-elles prises en ce qui les concerne: ils doivent avoir au moins cinquante ans, ne pas rester en charge plus de vingt ans et, à quelque âge qu'ils aient pris leurs fonctions, les quitter à soixante-dix ans (VI 755b). Enfin il y a des magistrats au-dessus d'eux, dont la retraite est en effet fixée à soixante-quinze ans, et à qui ils devront, comme tous les autres fonctionnaires, rendre compte de leur gestion en sortant de charge (XII 945b sqq.). On notera même que c'est une grande nouveauté des *Lois* d'encourager des particuliers sans mandat à se faire bénévolement les auxiliaires des magistrats dans la recherche ou la punition de l'injustice, c'est-à-dire en somme dans la Garde des Lois (V 730d).

Et maintenant, comment s'institue ce nouveau régime et quelles en sont les caractéristiques essentielles? En ce qui concerne son origine, Platon n'en juge pas maintenant comme pour l'État juste de la *République* (cf. *supra*); mais la variante montre à quel point sa confiance est encore robuste, combien vivace son espoir qu'une autre fois se rencontrera un nouveau Dion. Pour que s'institue dans un État une législation propre à faire son bonheur, il faut certainement des circonstances favorables; elles ne peuvent rien cependant sans l'Art, c'est-à-dire sans le génie du législateur. Mais quelle sorte de matière sociale exigera celui-ci pour produire son œuvre? «Donnez-moi, dira-t-il, l'État que gouverne un Tyran; que le Tyran ait de la jeunesse, une mémoire fidèle, de la facilité à apprendre, du courage, une générosité naturelle», et qu'en concomitance avec tout cela il ait cette modération instinctive, qu'on appelle vulgairement tempérance, mais qui ne se confond pas pourtant avec celle dont la Pensée est le fondement (*supra,* VI, I). À cette condition l'État dont il est le Tyran pourra «au plus vite et au mieux» recevoir la constitution d'où dépend son bonheur. Toute nécessaire qu'elle est, la condition n'est pourtant pas suffisante: il faut encore que ce Tyran «ait le bonheur... qu'en son temps ait apparu un législateur digne de louange et que quelque circonstance, favorable pour lui, ait amené leur rencontre. Car, cela fait, Dieu a accompli presque tout ce qu'il peut souhaiter pour l'exceptionnelle prospérité d'un État» (IV 709c sqq.). Quel est ensuite l'ordre de valeur des formes politiques? Les meilleures, celles qui s'en rapprocheront le plus, seront celles dans lesquelles les conditions nécessaires auront le plus de chances de se produire: la monarchie d'abord et ensuite une démocratie dont Platon ne précise pas davantage ici la nature, mais qui paraît bien être cette antique démocratie athénienne, où l'autorité souveraine appartenait à la Loi (710d sqq.; III 698a sqq.).

C'est en effet à une démocratie tempérée que par ses caractères ressemble le plus le nouveau régime. Il participe de la monarchie en ce qu'il possède un principe d'unité, qui est la Loi. Mais d'autre part il y a des cas où la décision appartient à l'Assemblée du Peuple. D'un autre côté, la désignation de ces serviteurs de la Loi que sont les magistrats est affaire, aux premiers degrés et surtout pour les charges durables, de choix et d'élection, mais aussi, les premières discriminations faites et surtout pour les fonctions annuelles, affaire de tirage au sort[57]. S'il n'y avait que ce dernier système pour répartir les magistratures, l'égalité n'existerait pas réellement entre les citoyens: la véritable égalité en effet est celle qui s'établit, selon le mérite et en vertu de la proportion, entre des inégaux; elle est la base de la Justice (III 693de, 701de; VI 756e sqq., notamment 759bc, 763de, 768a; cf. XII 945b, e sqq.). Un semblable souci de réaliser un équilibre politique complexe détermine Platon à instituer dans son

---

[57] Le sort décide alors *entre* des compétences ou des mérites *égaux*, mais *non pas contre*, ainsi que cela ne pouvait manquer d'arriver dans la démocratie athénienne.

État toute une hiérarchie de Conseils. Il y en a d'abord un, que connaissait notamment la constitution d'Athènes, la *Boulê* : 30 membres élus pour chaque tribu, ci 360 (30 x 12), 180 par classe, ci 720 élus (180 x 4), que le tirage au sort réduit ensuite à 360 (VI 756b-e): calcul analogue à celui du Démiurge organisant le corps du monde (cf. *supra,* V, IV). À un degré plus élevé on trouve une sorte de comité de surveillance législative (XII 951d sqq., 961a), qui se réunit tous les jours, du début de l'aurore jusqu'au lever du soleil. Ce Conseil comprend, outre les prêtres les plus distingués par leurs vertus, les dix plus anciens Gardiens des Lois et, avec ses prédécesseurs encore vivants, le ministre de l'Éducation nationale en exercice. De plus, chacun de ces vieillards aura un jeune coadjuteur qu'il se sera lui-même choisi. C'est devant ce Conseil que seront examinés et discutés les rapports des citoyens (âgés d'au moins cinquante ans et de soixante au plus) que l'État envoie en ambassade, à l'étranger et aux grandes assemblées panhelléniques, pour étudier les autres législations ou pour recueillir toutes informations profitables au bien public (cf. 950d sqq.). C'est encore à ce Conseil qu'il appartiendra de déterminer quelles connaissances doivent contribuer à améliorer, s'il en est besoin, les lois existantes; il en tracera le programme et il y appliquera, sous sa direction, les jeunes assistants.

Un dernier Conseil, trop souvent confondu avec celui-ci, est en quelque sorte transcendant à l'État: celui-ci est le tronc dont ce Conseil est la tête, ou, pour mieux dire, il est l'intelligence qui réside en cette tête: c'est à lui en effet qu'il revient de savoir à quel but tend une société politique et quels sont les moyens de réaliser cette fin (964e et 969bc; 962bc). À la vérité, tout ce que les *Lois* nous apprennent de ce Conseil suprême, c'est qu'il se réunit la nuit; et elles ne nous renseignent ni sur sa composition ni, d'une façon plus précise, sur ses attributions (962c sqq., 968a sqq.; cf. X 908a, 909a): complément que l'*Épinomis* est censé apporter (voir à la fin). Une chose du moins ne peut faire aucun doute, d'après les *Lois* elles-mêmes (cf. 960b, 965a, 966cd): c'est que le «Conseil nocturne» est le couronnement de l'organisation politique et qu'il dépasse dans ses spéculations le niveau, antérieurement fixé (VII 818b sqq.), de la culture scientifique. Or, si l'on considère à nouveau (voir *supra,* VI, III) le bref exposé de la méthode propre à définir ce qui est le but de l'État, savoir la vertu (963a sqq.), il semble bien que l'autorité de ce «divin Conseil» (969b) soit précisément celle que la *République* attribuait à la Dialectique et à ceux en qui réside cette science dominatrice.

La prépondérance politique des Philosophes subsiste en effet manifestement à l'arrière-plan de notre présente constitution seconde. Un premier indice en pourrait être cherché dans la façon dont Platon considère les spéculations sur les nombres comme le plus sûr moyen de réaliser pratiquement une organisation sociale conforme à ce que son législateur juge nécessaire et possible (V 737c sqq., 747a-c; VI 771a-c). Ceci s'accorderait d'ailleurs avec la fonction assignée aux mathématiques, de relier à l'idéal la réalité empirique, et

ce serait en tout cas conforme au mathématisme outrancier de la dernière philosophie de Platon. Dans la *République* (cf. n. 51) le nombre nuptial adapte à un problème compliqué l'exemple d'un calcul pareillement compliqué. Ici tout comme plus haut, avec le même sérieux, mais encore à titre simplement d'«exemple et d'indication générale» (737d), Platon est en quête d'un rapport numérique entre la population et les subsistances, tel que le nombre exprimant convenablement ce rapport soit le nombre le plus commode pour régler, et la composition de l'armée ou celle des assemblées, et les conventions privées, bref le plus commode «aussi bien par rapport à l'administration domestique que par rapport à l'organisation politique et à tous les arts» (747b). Puisque l'État doit se suffire à lui-même, tant pour ses besoins que pour sa sécurité, un même nombre doit convenir pour les familles[58] et pour les lots entre lesquels le territoire sera également divisé, de telle sorte que chaque famille vive sur son fonds. Or le nombre de 5040 conviendrait parfaitement, en raison des remarquables propriétés qu'il possède au point de vue de la divisibilité: celle-ci d'abord, que la Décade (la suite des dix premiers chiffres) constitue à l'égard de ce seul nombre une série ininterrompue de diviseurs exacts; cette autre, que le premier diviseur exact, en dehors de la Décade, est 12 qui donne ainsi la division fondamentale de la population en tribus et, au quotient, le nombre de familles que chaque tribu doit contenir, soit 420; nombre qui à son tour est exactement divisible par 12 et qui est fait de vingt fois l'unité s'ajoutant au nombre 20. L'intérêt de la présente division en douze est en outre que c'est justement celle de l'année en mois[59]; enfin le nombre total des diviseurs de 5040 ne dépasse pas soixante, y compris l'unité; ce qui est sans doute, dans la pensée de Platon, un avantage pour réglementer pratiquement quantité de conditions de la vie sociale ou de l'organisation administrative de la cité.

Un autre indice, plus significatif encore peut-être, de la souveraineté absolue que dans l'ombre du Conseil nocturne gardent toujours les Philosophes, c'est la sereine conscience que le législateur de l'État-second possède de son infaillibilité en matière de dogme. S'il admet quelque innovation législative (cf. VI 772cd, XII 957b), les conditions néanmoins auxquelles il la soumet en apparence dissimulent vraisemblablement celle qui est essentielle: que cette innovation vienne des Philosophes ou soit soumise à leur contrôle. Sa sévérité est d'ailleurs particulièrement impitoyable à l'égard des gens qui pensent mal. Il

---

[58] Platon dit «des citoyens»; mais il entend évidemment parler des chefs de famille: ni les enfants ni les domestiques ni même les femmes ne sont des citoyens.

[59] A. E. Taylor (*Plato*, 477, 1) observe que 5040 s'obtient en multipliant successivement les uns par les autres les nombres jusqu'à 7, qui est, à l'intérieur de la décade, le plus élevé des nombres premiers. Il n'est pas impossible qu'une pareille remarque ait été de quelque poids.

n'hésite pas à déclarer que la noblesse morale et la sincérité ne sont pas des excuses pour l'erreur. Aussi l'hérétique doit-il être enfermé, pour cinq ans au moins, en un lieu de résipiscence que Platon appelle le *sôphronistêrion*. Or les seules visites que cet égaré soit autorisé à y recevoir sont justement celles des membres du Conseil nocturne, dont le siège touche d'ailleurs à cette maison de correction doctrinale: l'objet de leurs visites sera «l'instruction et le salut de son âme». Enfin, s'il s'obstine cependant dans l'impénitence, ce sont encore les magistrats du Conseil nocturne qui décideront d'extirper du corps social ce membre incurablement gangrené (X 908e sq.; cf. IX 854e, 862e sq.). Comment après cela en douter? La souveraineté appartient encore au Philosophe: seul il est qualifié pour connaître la Vérité, qui est une et sans laquelle il n'y a pas d'unité possible dans la vie sociale et politique.

V

Ainsi, le *Politique* étant mis à part en raison de son caractère méthodologique, la *République* et les *Lois* se proposent également de construire, au besoin dans le cadre d'un compromis obligé, un système social et politique capable de réaliser la justice, autrement dit la moralité; et cela aussi bien dans l'État que, corrélativement, dans l'individu. Or, au premier plan de cette construction, apparaît la considération d'un ordre hiérarchique à réaliser, celle d'une synthèse dont les proportions doivent être réglées selon la mesure et le nombre. Il semblera donc légitime d'achever l'étude de la théorie platonicienne de la conduite par un retour sur le *Philèbe*, qui est peut-être, avant les *Lois*, le dernier écrit de Platon. C'est là en effet qu'il a exposé avec le plus de précision la doctrine sur laquelle repose cette conception.

Eudoxe de Cnide, le mathématicien et l'astronome dont on a déjà eu l'occasion de parler, avait soutenu que le plaisir est le souverain bien, et c'est explicitement sa doctrine qu'Aristote a critiquée dans le Xe livre de l'*Éthique Nicomachéenne*. Or il y a fait aussi la critique d'une prétendue réfutation, où il est facile de reconnaître les arguments du *Philèbe*. On peut donc raisonnablement présumer que c'est pareillement Eudoxe qui, derrière Philèbe et Protarque, est cet avocat du plaisir contre lequel ces arguments sont dirigés.

Le plaisir et la douleur, dit en substance Platon, sont, à les prendre en eux-mêmes, un exemple de cet Infini mobile qui est une perpétuelle variable, une oscillation entre les deux opposés du plus et du moins. L'intelligence au contraire, à la prendre aussi en elle-même, est un exemple de ce qu'on a appelé le genre de la Cause (20e ; 22c, e sq.; 27e-31a; *supra,* IV, IV). Mais d'autre part c'est au genre du Mixte qu'appartient ce en quoi se produit la variation qui conduit incessamment le plaisir d'un état négatif, qui s'appelle non-plaisir ou douleur, à un état positif, qui s'appelle non-douleur ou proprement plaisir, et sans qu'il puisse jamais y avoir d'état intermédiaire qui ne soit ni l'un ni l'autre.

L'un consiste en effet dans une perversion sentie de l'harmonie corporelle, l'autre dans le rétablissement senti de cette harmonie: déperdition non compensée, ainsi vacuité sans réplétion correspondante, voilà la douleur; déperdition compensée par une restauration, ainsi réplétion correspondant à une vacuité, voilà le plaisir. On parlera corrélativement de plaisirs et de douleurs propres à l'âme et qui consistent dans une attente, ou confiante, ou craintive, d'un plaisir ou d'une douleur immédiats, alors qu'ils ne sont pas présents (31a sqq.). De plus, ces sortes de plaisirs ou de douleurs nous donnent occasion de remarquer qu'on peut, dans cet ordre, trouver un analogue de l'opinion fausse: il y a donc des plaisirs *faux* et des plaisirs *vrais*. Vus de loin, plaisir et douleur nous apparaissent par exemple plus petits ou plus grands qu'ils ne sont en effet; ou bien encore on s'imagine à tort qu'il n'y a ni l'un ni l'autre, comme si l'oscillation de l'Infini pouvait jamais être un état neutre de repos; ou bien enfin, à l'image des galeux qui se grattent ou des fiévreux qui boivent, on prend le plaisir le plus intense pour le plaisir le plus vrai (36c sqq.). Ceci nous mène tout droit (car c'est une cause importante de telles erreurs, que le plaisir et la douleur s'entremêlent souvent) à distinguer entre des plaisirs *purs* et des plaisirs *mélangés*. Les premiers, n'étant pas la satisfaction d'un besoin, ne sont pas la cessation d'une douleur, et la privation même n'en est pas douloureuse: ainsi, tous les plaisirs que nous appellerions esthétiques et dont il a été question plus haut. Les seconds sont ceux dans lesquels le besoin, tandis qu'il se satisfait, mêle la douleur au plaisir et renaît en outre douloureusement dès que cesse la satisfaction (50e sqq.).

Or ce qui caractérise précisément les plaisirs purs, ce qui en constitue la pureté, c'est qu'ils ont «la mesure intrinsèque» (*emmétria*), significative de leur liaison avec le Fini. Au contraire les plaisirs vifs et violents, plaisirs «sans pureté» (cf. 52c) qui supposent les oppositions corrélatives du mélange dont ils proviennent, sont caractérisés par «l'absence de mesure» (*ametria*); c'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils se rattachent à l'Infini. Autrement dit, le plaisir n'est vraiment et purement un plaisir que lorsqu'il n'est plus en lui-même un infini et que, dans la vie réelle, ou dans le Mixte, il admet une limitation résultant de la mesure et de la proportion. Que de tels plaisirs soient rares, ils n'en ont que plus de prix, de même qu'un peu de blanc très pur vaut mieux, à titre de blanc, que beaucoup de blanc mélangé à une autre couleur (cf. 53ab). Il y a plus: si, du fait même de ses oscillations, le plaisir est proprement un «devenir» (*génésis*), il faut se rappeler (cf. *supra,* IV, IV) que tout devenir est un processus tendant vers un terme où il se fixera; équilibre à la fois quantitatif et qualitatif dont le principe est dans le Fini, et qui constitue une «existence» (*ousia*), tout autre chose par conséquent qu'un devenir. Comme il y a lieu de distinguer aussi entre «ce en vue de quoi» ou «ce en faveur de quoi», qui est un «en soi» et un bien, et, d'autre part, «ce qui est en vue de...» et qui, «aspirant en chaque cas à autre chose», savoir à ce bien, est un relatif, dès lors on devra dire que le plaisir est tendance vers une existence stabilisée et que, si

cette existence stable est le bien de ce qui tend vers elle, le plaisir en conséquence ne pourra être mis au nombre des biens (53c sqq.; cf. 28a déb., 32d déb.). Conclusion qui, semble-t-il, n'est pas vraie seulement des plaisirs physiques, mais aussi des plaisirs de l'intelligence: ne différant pas des autres en nature, ils en diffèrent cependant par leur modalité; n'étant pas la fin même vers laquelle ils tendent, ils comportent donc eux aussi l'infinité, mais c'est une infinité qui n'est ni étrangère ni hostile à la mesure. Aussi sont-ils plus voisins du bien que les autres, et pourtant ils n'ont pas les caractères spécifiques du bien (cf. 20cd) puisque, notamment, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes, tout homme étant lié aux nécessités de la vie organique, à ses plaisirs et à ses peines; en outre, étant en vue d'un bien supérieur, ils ne sont pas désirables par eux-mêmes (surtout 21de, 33bc; cf. en outre 52ab, 55a).

Ainsi le plaisir n'a de réalité qu'à la condition de recevoir une mesure qui limite son illimitation essentielle. Or, d'où lui viendrait cette limitation, sinon de la cause qui produit la mixtion de l'Infini avec le Fini, c'est-à-dire de l'intelligence? Il ne s'agit donc plus, ni de proscrire radicalement le plaisir, ni de n'admettre d'autres plaisirs que ceux de l'intelligence en les supposant exempts de toute infinité: c'est l'Être qui achève le Devenir, mais d'autre part sans Devenir il ne saurait y avoir d'Être devenu, et, si l'intelligence n'a rien à harmoniser, elle ne produira aucune harmonie; ni les moyens sans la fin, ni la fin sans les moyens. Mais, de même que tous les plaisirs ne sont pas pareillement susceptibles de recevoir la mesure, toutes les sciences ne sont pas pareillement capables de la donner. Aussi y a-t-il lieu (55c sqq.) de soumettre l'intelligence à une épreuve analogue à celle à laquelle on a soumis le plaisir. On va donc se demander quelles sont, dans ce nouveau domaine, les formes les plus *exactes*, pour les mélanger ensuite aux formes les plus *pures* du plaisir et de façon à constituer la vie mixte. Or (cf. *supra,* IV, IV) ce qui marque la supériorité d'une connaissance, c'est son indépendance à l'égard de l'empirisme et de la routine, c'est l'usage qu'elle fait des nombres et de la mesure. Même dans ce dernier cas, il y a des degrés dans l'exactitude, selon que le calcul est ou non détaché des objets auxquels il s'applique. Il y a donc comme une gamme de la pureté gnoséologique, Au plus haut degré des sciences les plus pures est la Dialectique: c'est en elle, ce n'est point dans une étude de la Nature et de ses phénomènes, qu'on trouvera le plus sûr moyen de fixer au plaisir la mesure dont il a besoin.

Ainsi, cette intarissable suffisance qui caractérise le Bien comme source du bonheur, on ne l'a trouvée, ni dans le plaisir tout seul, ni dans le savoir tout seul, et quoiqu'il y ait privilège en faveur de celui-ci. Il ne reste donc qu'à unir, sous le contrôle du savoir, le plaisir avec lui (60b sqq.). Invoquons donc Héphaïstos, le dieu des alliages, ou plutôt celui des mélanges, Dionysos: notre tâche est en effet de mêler deux sources, l'une de miel, celle du plaisir, et l'autre qui est d'une eau âpre et salubre, incapable d'enivrer, car il ne s'y mêle point de vin, et qui est

celle du savoir. Une autre image, on s'en souvient (cf. *supra,* IV, IV), est encore utilisée pour nous rappeler à quelles conditions se fera convenablement ce mélange. Au seuil de la vie heureuse, un portier veille: que risque-t-il de céder tout de suite à la poussée globale de toutes les formes du savoir? En effet les moins bonnes, une fois dans la place, y seront dominées par les meilleures. À l'égard des plaisirs, au contraire, il exigera qu'ils produisent leurs titres, il n'admettra pas que ce soit sans inconvénient d'avoir, durant la vie, goûté de toutes les jouissances: consultés, les plaisirs eux-mêmes ne voudraient accepter la compagnie que de la meilleure connaissance possible d'eux-mêmes et de tout le reste. Quant à la pensée, elle refuserait d'être mêlée aux plaisirs vifs qui ne peuvent que la troubler, elle ferait au contraire bon visage aux plaisirs vrais et purs, en y ajoutant encore les plaisirs de la bonne santé, ceux de la tempérance, ceux qui de toute façon font cortège à la vertu (61b sqq. ; cf. 59de).

Bref, la vie individuelle doit être une vie mixte bien mesurée, où l'intelligence préside à la mixtion de l'infinité du plaisir avec la limitation du savoir. C'est ainsi que la Justice dans l'État ou dans l'âme suppose que, sous l'autorité de la pensée, un frein est institué contre le désordre issu des bas appétits: le Juste est un démiurge qui façonne la société ou sa propre âme selon certaines proportions et d'après un ordre hiérarchique. Qu'est-ce enfin que l'univers, non pas seulement celui qui est sensible, mais même l'univers intelligible, celui des Idées, sinon une harmonie d'Infini, ou de matière, et de Fini, ou de détermination? Et la cause en vertu de laquelle se réalise selon la mesure une telle harmonie, c'est une âme intelligente: celle d'un Dieu, qu'on a cru pouvoir identifier au Bien transcendant (*supra,* V, V), ou celle d'un Démiurge, selon qu'on envisage la *totalité* de l'existence à tous ses degrés, ou *seulement* le monde sensible. Rien en somme n'existe, rien n'est bon ni beau, qui ne soit un mixte exactement calculé. On voit de la sorte comment l'éthique platonicienne, d'ailleurs inséparable de la politique, s'intègre à tout l'ensemble de la doctrine et ne se comprend qu'en fonction de cet ensemble.

Si la cause de la bonté de la conduite, comme de tout mixte quel qu'il soit, réside dans l'intelligence (*supra,* VI, II), il n'y a pas lieu de s'étonner que, depuis le *Protagoras* (352b sqq.; cf. 345d) jusqu'aux *Lois* (V 731cd, 734b; IX 861b-d[60]), Platon soit toujours resté fidèle au fameux principe qu'on met communément au compte de Socrate: «Nul n'est méchant de son plein gré et avec intention; on ne le devient que par ignorance.» Ce qu'il y aurait d'original chez le disciple, ce serait son effort pour déterminer les causes concrètes de cette ignorance qui nous rend méchants et pour y chercher des remèdes. — Dans un morceau, souvent cité, du *Timée* (86b sqq.) ces causes sont cherchées dans une manière d'être mauvaise de notre corps ou dans une éducation mal comprise, dans une opinion publique sans contrôle et dans une

60 Voir aussi *Gorg*. 509e sq. (cf. 468c); *Ménon* 77de; *Rép*. IV 433e sq.; *Soph*. 228c-e; *Tim*. 86de.

constitution sociale vicieuse. Une médecine, une pédagogie, une législation, qui se fonderaient toutes les trois sur un savoir authentique, capable de déterminer ce qu'il faut être, faire ou croire, ne permettraient plus à la méchanceté de nous corrompre à notre insu. Si donc il y a des intelligences supérieures, auxquelles il appartient de connaître les lois qui règlent le macrocosme, c'est un devoir pour elles de régler aussi le microcosme social et individuel conformément à ces lois: comment renonceraient-elles de leur plein gré à un bien dont elles ont l'entière connaissance? Pour les autres, il ne saurait y avoir d'autre devoir que celui de la docilité: y manquer, c'est prouver qu'on a méconnu son intérêt véritable et le bien de sa condition. Cette soumission, active ou passive, à l'ordre universel, quel que soit le degré auquel cet ordre est envisagé, est l'unique moyen que nous ayons de nous affranchir des nécessités irrationnelles. Dieu, on le sait (cf. *supra,* V, I et IV), est innocent du mal. Mais nous, nous sommes responsables de ne pas ouvrir notre intelligence à la lumière du Vrai, de ne pas, «par le moyen de notre régime de vie et de nos occupations autant que de nos connaissances», choisir de sauvegarder cette lumière en nous et de «fuir la méchanceté» (cf. *Tim.* 87b; *Lois* X 904d). On pourrait cependant presque dire qu'il n'y a d'autre liberté individuelle que celle de la mauvaise volonté: pour nous mêler à la vie divine et nous rendre immortels autant qu'il se peut, nous n'aurions en effet qu'à ne pas résister à la Vérité; elle illumine directement le Philosophe, il en réfléchit la lumière sur le reste des hommes; heureux ceux qui ne se refusent pas à ce bienfait, d'où dépend leur salut!

Ce n'est donc que d'un point de vue extérieur et seulement en vue du bon ordre public que Platon semble distinguer (Lois IX 859d-864b) entre les injustices qui seraient involontaires et d'autres qui ne le seraient pas. La distinction est en réalité entre le «dommage» - dont il importe peu au fond de savoir s'il est volontaire ou involontaire, car de toute façon il doit être réparé ou compensé - et l'injustice, qui n'est pas toujours un dommage, mais qui du moins, malgré l'apparence, est toujours involontaire et qui, pour cette raison, mérite pitié et a besoin d'être guérie, si c'est possible, par une thérapeutique appropriée (cf. 854de et V 731cd): en tant que mal, elle est toujours en effet erreur, difformité ou maladie. Nous sommes, dit Platon dans un autre endroit des *Lois* (I 644d-645c), de merveilleux automates fabriqués par les Dieux: fut-ce sérieusement ou pour s'en amuser? Impossible de le savoir. Ce qui est sûr, c'est que ces automates sont mus au moyen de fils, dont les uns sont de fer et raides, tandis qu'il y en a un autre qui, étant tout en or, a de la souplesse; il est en outre unique de son espèce, tandis que les autres sont d'espèces très diverses. Or, les tractions de ces fils étant de nature à se contrarier, il est indispensable au bon fonctionnement de l'automate que tous soient commandés par le fil d'or. Celui-ci symbolise la réflexion, qui calcule juste; les autres symbolisent nos émotions et nos passions. Pour assurer à la raison, qui de sa nature est douce et répugne à la violence, l'autorité victorieuse de son excellente et sainte direction, il lui faut, il est vrai, des auxiliaires et elle invoque en effet le concours de la loi positive. On

voit ainsi, poursuit Platon, comment «pourra être sauvegardée la parole d'excellence», et que «c'est surtout l'objet de la pensée qui manifestera de quelque façon ce que c'est qu'être plus fort et plus faible que soi-même». Voilà le «langage de vérité» auquel doivent obéir l'individu et la cité; si celle-ci en a fait sa loi, elle le doit, ou bien à une révélation divine, «ou bien à celui qui a la connaissance de ces choses».

La même idée revient donc toujours: le philosophe connaît la loi de la Cité universelle, Cité de Dieu ou du bien : cette loi est la raison même, et, quand on la connaît ou qu'on écoute ceux qui la connaissent, on se conduit fatalement d'un façon qui s'accorde avec elle. C'est là se laisser mener par le fil d'or. Mais, quand on prétend vivre d'une vie indépendante et résister à la loi de l'ordre universel, on ressemble à l'automate dans lequel chacun des fils subordonnés prétendrait tirer de son côté. Quiconque veut vivre heureux, dit Platon (IV 715e sqq.), «humblement soumis au bon ordre, s'attache aux pas de la Justice», qui perpétuellement marche elle-même sur les pas de Dieu, lequel, comme disaient les Orphiques, tient le commencement, la fin et le milieu de la totalité des choses. Inversement, quiconque, exalté par un orgueil qui ne connaît plus de mesure, prétend «n'avoir besoin ni d'un maitre ni d'un guide, et être même, au contraire, pleinement capable d'en guider d'autres, de celui-là Dieu s'est retiré et il est à l'abandon». Ces conceptions ne sont peut-être pas toujours suffisamment dégagées: on sait en revanche quel magnifique développement elles devaient recevoir dans la morale cosmologique et universaliste des Stoïciens et peut-être n'est-il pas illégitime d'y chercher un moyen de les éclairer davantage et de les mieux comprendre, sans pourtant les confondre.

CONCLUSION

Quelle fut, immédiatement après Platon, l'histoire de l'Académie? Quand Aristote écrivait que, pour les penseurs de son temps, les mathématiques étaient devenues toute la philosophie, il pouvait citer d'illustres exemples. Le mathématisme transcendant, qui s'étalait chez Platon dans la théorie des Nombres idéaux, fut ce que retinrent de préférence, chacun à sa façon, les deux premiers successeurs du Maître à la tête de l'Académie: Speusippe d'Athènes, son neveu, et Xénocrate de Chalcédoine. Le premier se rapprochait du Pythagorisme dit «savant», au point qu'on a pu penser de nos jours (M. Érich Frank) que c'était là une fiction historique, dont, pour une bonne part, il aurait été l'artisan. En tout cas, renonçant aux Idées comme modèles qualitatifs suprasensibles, il mettait à leur place le nombre mathématique comme tel. Par là même le Bien ne pouvait plus être le premier principe, et ce rôle revenait à l'Un: le Bien au contraire achevait une série, peut-être décadique, dont chaque terme avait ses principes propres et de laquelle il était la perfection finale. La série ne constituait d'ailleurs pas, semble-t-il, une évolution, sinon dans le temps; les termes en étaient au contraire discontinus, rhapsodie d'épisodes, dit Aristote, si bien que la Nature serait ainsi comparable à quelque méchante tragédie. Avec Xénocrate, qui, lui aussi, avait été du temps de Platon un des maîtres de l'Académie, la qualité prend sa revanche. En effet, comme le dit encore Aristote, les mathématiques sont par lui mises sens dessus dessous, puisqu'à ses yeux le nombre n'est plus un nombre, mais une Idée; puisque la grandeur n'est plus constituée par de la grandeur, mais en fin de compte par un indivisible, la ligne insécable. À l'inverse de ce qui avait lieu chez Speusippe, le souci de la continuité est si grand chez lui que, pour passer sans cassure d'un extrême à l'autre, il multiplie les termes de liaison et il érige systématiquement la mythologie platonicienne en méthode d'explication: sa démonologie en est un exemple. Et cependant, si pauvre et si grossièrement schématique que nous puissions juger la philosophie de Xénocrate, n'oublions pas qu'elle a été longtemps considérée par les Anciens (ainsi par Cicéron, qui au reste n'est qu'un écho) comme une fidèle image de celle de Platon.

À la vérité cet Éclectisme sans intelligence philosophique, dont justement Cicéron a été l'interprète, en a dit tout autant d'Aristote. Or nous savons au contraire (mieux qu'on ne le savait sans doute alors) de quel trait incisif celui-ci, fondateur d'une école rivale de l'Académie, a voulu marquer ce qui le séparait de Platon, en feignant parfois de le retoucher seulement. Ce qui le caractérise avant tout comme dissident de l'Académie, c'est son opposition au mathématisme, quel que soit l'aspect qu'il prenne, et, inversement, son attachement décidé à l'ordre du concept et de la qualité; c'est la façon dont il établit que l'Idée n'est qu'un mot, si elle n'est pas immanente aux choses concrètes, desquelles l'esprit dégage enfin cet universel postérieurement à

l'expérience des choses; c'est encore le stratagème qui consiste, dans le même temps, à donner aux Idées une existence séparée, en les traitant comme les objets d'un Intellect divin se pensant lui-même, qui ainsi est l'unité d'un monde intelligible dont la réalité est absolue, et qui, d'autre part, en tant que premier moteur, ressemblerait assez, sauf le degré de son indépendance, à l'Âme du monde de Platon. Est-ce blasphémer, de dire que, dans l'histoire de l'Académie, il y a eu un Platonisme honteux, inavoué, et que ce fut l'ontologie d'Aristote?

En dehors de ces trois noms, auxquels il faudrait joindre celui d'Eudoxe (voir *supra,* V, III; VI, V), un seul mériterait encore d'être mentionné: celui d'Héraclide d'Héraclée, ou du Pont. Ce qu'on sait de lui laisse en effet deviner un esprit singulièrement original, plus capable, semble-t-il, qu'aucun des autres disciples, de refléter ce qu'il y avait dans le génie du Maître de fantaisie dans l'invention et de hardiesse dans l'anticipation. Sa curiosité était universelle, et partout elle a laissé quelque témoignage de pénétration et d'indépendance. Fut-il réellement l'auteur de cet héliocentrisme que Cicéron attribue à un Pythagoricien, Hicétas de Syracuse? Celui-ci ne serait plus, dans ce cas, qu'un personnage d'un dialogue d'Héraclide, à la vérité peut-être le porte-parole de l'auteur. Or, ce serait d'une méditation sur ce texte de Cicéron qu'est issue la révolution copernicienne. D'autres vues astronomiques, qui du moins lui sont positivement attribuées, ne manquent pas d'intérêt, et pareillement son atomisme, qui voit dans la «masse incomposée» et indivisible un centre de force.

Après un demi-siècle à peine d'une éclipse relative, dans l'ordre au moins de la spéculation pure, l'Académie, vers le second tiers du IIIe siècle av. J.-C., connut une renaissance. Or celle-ci a pu toutefois passer, dans l'histoire de l'École, pour une véritable hérésie. Si en effet on juge de ce que fut l'attitude philosophique de Platon par le dogmatisme de ses successeurs immédiats, alors Arcésilas et Carnéade sont des Académiciens schismatiques. Sans doute avec eux l'Académie ne devient pas sceptique au sens absolu du mot; mais elle est «probabiliste», c'est-à-dire qu'elle est critique. Quels motifs avons-nous de donner ou de refuser notre assentiment à une opinion? ou bien de suspendre notre jugement et de rester provisoirement dans le doute, sans que d'ailleurs la cessation de notre incertitude puisse jamais signifier à nos yeux que nous avons trouvé la vérité? De même, il est vrai, qu'on attribuait parfois à Platon une doctrine ésotérique, on a voulu que l'attitude des philosophes de la Moyenne et de la Nouvelle Académie concernât seulement la pratique, et qu'elle fût secrètement accompagnée d'un enseignement dogmatique. Il semble au contraire, on le verra bientôt, que le probabilisme soit véritablement dans la ligne de Platon. Bien plus, sans même descendre jusqu'au Néo-platonisme, on peut dire en effet que tous les visages de Platon ont leur vérité sur chacun des miroirs de la tradition. Il se peut que le plus fidèle de ces miroirs ait été celui de Plotin et que celui d'Aristote ait été le plus déformant. Mais la question ne serait

là que si l'on prétendait atteindre une interprétation capable de s'imposer. Ce qu'il importe plutôt de montrer, c'est que chacune de ces images historiques répond à l'un des aspects sous lesquels il était possible de voir le philosophe. Il en est ici comme des visions différentes que les divers Socratiques ont eues de leur maître, et l'on peut penser que, si l'attitude de Platon avait été, de quelque façon et même dans le secret de l'École, celle d'un dogmatisme rigide, de telles différences ne se seraient pas produites dans la façon de se représenter cette attitude.

Sous un de ces aspects, Platon est un philosophe aux yeux de qui la science, au sens étroit, est la meilleure préparation à la philosophie; aux yeux de qui elle n'a d'existence qu'à la condition de représenter son objet par le moyen du nombre et de la figure; aux yeux de qui enfin la dialectique, c'est-à-dire la philosophie en tant que science suprême, devra elle-même se fonder sur une mathématique transcendante, comportant une «métrétique» spéciale qui n'est pas celle des mathématiques usuelles (cf. *Politique*). Les magnifiques découvertes des mathématiciens qui entouraient Platon, ses propres réflexions sur leurs méthodes, l'avaient conduit à espérer des mathématiques beaucoup plus qu'elles ne pouvaient alors donner. De ce qu'elles promettaient, il avait eu la divination. Mais ces vues prématurées ne pouvaient donner lieu qu'à des constructions arbitraires, sans contact possible avec le réel. Que ce schéma d'intelligibilité ait pu être pris par les successeurs immédiats de Platon pour une intelligibilité authentique; qu'Aristote l'ait au contraire dédaigneusement rejeté sans se rendre compte de ce qu'on pourrait en faire et y mettre, il n'y a rien là qui puisse surprendre. Il n'en est pas moins vrai que, vingt siècles plus tard, lorsqu'on eut peu à peu acquis une technique capable de mettre en œuvre de telles constructions pour symboliser le réel, Galilée et Descartes font à l'égard de Platon figure de continuateurs. En fait ce sont eux qui, animés de la même foi que ce visionnaire, revendiquent, et contre l'autorité du logicisme péripatéticien, les droits de la pensée à se donner des objets qui lui soient pleinement intelligibles.

C'est cette aspiration vers la pleine intelligibilité qui, d'autre part, a fait croire à Platon que, pour chaque chose ou chaque qualité, la vérité de ce qu'elle est ne réside pas seulement dans sa notion, mais que, en outre, cette notion est à la rigueur une réalité intelligible, possédant, à part des apparences sensibles, une existence indépendante. Cette ontologie, voilà l'aspect de la pensée platonicienne qu'a surtout retenu Aristote, Mais, de ce nouveau point de vue, contrairement à ce qu'il faisait pour le précédent, il n'a songé qu'à corriger Platon, à lui rappeler l'enseignement de Socrate, dont il aurait faussé la vérité par une inutile exagération. À quoi bon insister à nouveau sur ce fait que la théologie d'Aristote l'expose aux mêmes critiques qu'il adresse à Platon, et qu'elle exprime, mais en la déguisant, une semblable ontologie? Peut-être Aristote a-t-il eu en effet le sentiment que, si la connaissance était

exclusivement attachée à l'ordre de la qualité, elle ne pourrait se dégager réellement du sensible, à qui nous devons en effet la qualité. Ce serait donc parce qu'ainsi, en tant qu'homme, il désespère de l'intelligibilité, que finalement il l'isole en Dieu. Sans doute y a-t-il parfois quelque chose de tel chez Platon, et l'on n'oublie pas la transcendance du Bien par rapport à la réalité intelligible des Idées. Mais on se rappellera aussi d'autre part que, justement dans la dernière partie de sa carrière, Platon a senti ce qui manquait à une interprétation purement qualitative du concept: aussi s'est-il efforcé d'unir la *mesure* à la *spécification*. Sa foi dans la raison lui a inspiré alors cette conviction que, pour échapper au verbalisme, il fallait des relations mieux définies que celles qui résultent du simple jeu des concepts, et que l'ordre de la quantité était celui dans lequel on pouvait espérer découvrir de telles relations.

Un troisième aspect de la pensée de Platon est cette inquiétude qui sans cesse la stimule. Perpétuellement en quête de la vérité, elle est vraiment «philosophe» au sens strict du terme, et cela, comme le *Phèdre* le proclame avec une fière probité (278cd), parce qu'en cette attitude réside la noblesse de la condition humaine. Est-ce à dire qu'on renonce, par là même, à ce postulat initial qu'il y a une *doctrine* platonicienne, comportant assurément une évolution, mais dont l'orientation générale n'a cependant point changé? Y renoncer, ce serait admettre qu'il peut y avoir encore philosophie, là où la pensée flotte capricieusement, sans effort de systématisation, sans aspiration vers une intelligibilité toujours plus riche. Comment se dire que la recherche des idées claires et distinctes puisse un jour se figer, et sans espoir d'un progrès ultérieur? Ce serait accepter pour la pensée une inertie mortelle. La place que Platon a faite à l'Amour dans la conquête intellectuelle du Vrai atteste suffisamment que rien n'est plus loin de son esprit. Cet amour, tel qu'il l'a compris, est tout autre chose que le caprice, et, quand la mort du philosophe en vient briser l'élan, on sait que cet élan n'a pas été jusqu'alors abandonné aux hasards changeants de l'émotion, mais qu'il a été soumis à une discipline progressive, qui est une discipline de l'intelligence. En ce sens, le Probabilisme n'a pas usurpé le droit de recueillir l'héritage de Platon. Sans doute c'est une trahison de n'avoir pas conservé à l'attitude négative son caractère provisoire et, si l'on peut dire, cathartique; sans doute l'emphase hellénistique gâte-t-elle fâcheusement cette belle prétention à la sincérité. Bien plus, chez Carnéade, la critique devient une escrime à tel point prestigieuse qu'elle semble n'avoir plus qu'elle-même pour objet. Chez Platon au contraire, si l'enquête critique, quelle qu'en ait été la subtilité, a conduit à quelque gain positif, un sentiment d'allégresse se manifeste, avec la conscience que, grâce à cette première conquête, la même méthode d'examen peut en amener d'autres, encore plus importantes.

Ainsi, sous chacun de ces aspects, la pensée de Platon s'est prolongée en des directions distinctes. Il en est un autre cependant, auquel les événements

semblent avoir interdit toute possibilité de survivance; c'est l'aspect politique, celui sous lequel justement Platon eût choisi de se survivre. Ses prétentions de réformateur et l'illusion qui lui a fait apercevoir de ce côté le but où devaient tendre ses spéculations de philosophe et de savant, tout cela a été sévèrement jugé. Est-il équitable toutefois de lui reprocher d'avoir cherché un vain remède à une situation politique et sociale désespérée, dont il ne fut pas le seul à comprendre la gravité? Il n'est pas équitable non plus de lui reprocher d'avoir manqué de clairvoyance: à ce compte Aristote, mieux placé pourtant par ses relations avec la Macédoine pour juger de ce qui pouvait advenir des républiques grecques, aurait été encore plus aveugle. Mais avons-nous le droit de leur reprocher, à l'un ou à l'autre, de n'avoir pas prévu ce qu'à nous l'événement nous a appris? Au reste, tout n'est pas, dans la politique de Platon, rêve de philosophe: la connaissance du droit positif y est certaine; les observations précises abondent; nombre de vues intéressantes s'y trouvent sur les caractères ethniques dans leur rapport avec la situation géographique, sur le rôle des facteurs économiques dans la formation et l'évolution des sociétés; enfin on ne peut contester à Platon le mérite d'avoir voulu identifier la politique à la morale et subordonner l'administration des affaires à une culture, non pas spéciale seulement, mais générale. Ajoutons que le rêve platonicien n'a peut-être pas été tout à fait sans écho. Il a indirectement inspiré l'organisation théocratique du Moyen Âge chrétien et sa conception d'un pouvoir spirituel, commandant souverainement la force militaire et, par son intermédiaire, la société civile des laïcs. Les différences qu'il est trop facile de signaler semblent être plutôt des transpositions. L'admiration d'Aug. Comte pour l'organisation catholique, et, d'un autre côté, son orientation scientifique expliquent le parallélisme de sa politique avec celle de Platon: ils ont voulu, l'un et l'autre, faire des savants les maîtres de l'éducation nationale; ils ont eu le même souci de l'unité sociale, le même éloignement à l'égard de la démocratie intégrale et de tout ce qui ressemble à la libre expression d'une initiative individuelle. Toute conception politique analogue est fondée à se réclamer de Platon.

Mais la pensée platonicienne n'est pas seulement une riche synthèse d'attitudes mentales, dont chacune a pu ensuite avoir sa vie propre chez d'autres penseurs. Elle est en outre la synthèse de tous les courants de pensée qui, antérieurement, s'étaient ouvert leur voie. Ce qui, selon moi, donne à cette synthèse son incomparable originalité, c'est que de tous ces courants elle n'en a laissé perdre aucun et que, s'ils ont subsisté en elle, ce n'est pas cependant sous l'aspect d'un grossier éclectisme. Elles ne sont pas émoussées et abâtardies, les doctrines que Platon assimile: à chacune il garde au contraire sa personnalité, il s'applique à projeter sur celle-ci la plus vive lumière. Mais il montre en même temps que cette individualité signifie une limitation arbitraire du point de vue. Il se demande alors quelles oppositions, étant pareillement fermées sur elles-mêmes, peuvent, par là même, établir entre les positions antagonistes une solidarité telle qu'elle ferait apparaître un point de vue supérieur, permettant de

les dominer. Ces oppositions factices deviendraient alors une relation réelle, chacun des termes qu'elle unit déterminant ce qui dans l'autre demeurait indéterminé et l'enrichissant de ce qui lui manquait. Pourquoi, par exemple, le dynamisme finaliste d'Anaxagore a-t-il échoué? C'est qu'il n'allait pas jusqu'au bout de ses exigences internes et que, en se juxtaposant sans justification un mécanisme, il ne faisait que se contredire. Si, de son côté, le mécanisme des Atomistes ne satisfait pas la réflexion, c'est qu'inversement il ne fait aucune place à la finalité et au bien, qui sont de l'ordre de l'intelligence. De même ceux qui, continuant Héraclite, tiennent pour la pluralité infinie et l'universelle mobilité ne portent le regard que sur un aspect de la réalité, et c'est justement celui qui ruine toute possibilité de connaissance! Mais ceux qui, à la suite de Parménide, veulent que l'être soit absolument un et absolument immobile ruinent à leur tour toute connaissance qui ne serait pas purement logique, et ils n'accordent à celle-ci d'autre droit que de se replier stérilement sur elle-même. Les Pythagoriciens ont eu raison de dire qu'il n'y a rien de connaissable qui ne soit nombre, et Socrate a eu raison aussi de dire qu'il n'y a de science que du concept; mais c'est parce que le nombre achemine au concept, et que peut-être le concept n'est vraiment intelligible que si, en dernière analyse, le nombre en traduit de quelque façon la structure et en mesure ainsi le degré hiérarchique. On en dirait autant de la conciliation de l'intellectualisme ascétique avec le pur hédonisme; mais il est superflu d'insister davantage.

Que Platon ait au non réussi à résoudre ces antagonismes, il est du moins incontestable que chacun des efforts qu'il a faits pour y réussir témoigne d'une vigueur de pensée qui n'a guère d'égale. Quand de ces efforts on retient seulement l'habileté dialectique qui s'y manifeste, c'est faute, je crois, de les avoir suffisamment pénétrés. Bien loin que le commerce de la pensée platonicienne soit une mauvaise école pour la formation de l'esprit, je ne crois pas au contraire qu'il y ait, à cette fin, de meilleure discipline, grâce à l'analyse minutieuse exigée par une pensée à la fois aussi déliée et aussi rigoureuse, grâce à l'effort nécessaire pour en déterminer les articulations. Platon en outre, quand il «mythologise», le fait ouvertement; il ne masque pas derrière un dogmatisme pédant la réalité d'une mythologie qui est faite d'abstractions personnifiées et dont les jeux artificiels se prévalent de résoudre définitivement les plus difficiles problèmes. Chez lui, les discussions les plus abstraites sont animées par la vie de la recherche. Peut-être, parce que le mouvement de celle-ci n'est pas uniforme, semblent-elles parfois plus lentes qu'on ne voudrait. La vérité est qu'elles comportent un rythme et une cadence, des temps faibles et des temps forts, des pauses, des contractions qui précèdent une détente et préparent une poussée nouvelle en avant. En pourrait-on trouver un plus éclatant exemple que ces pages du *Sophiste*, où Platon cherche à établir que la relation est la loi de la pensée et où il assigne son sens au principe de contradiction? En d'autres termes, ce large équilibre de tendances qu'il a essayé de réaliser, il a voulu aussi que ce fût un équilibre mobile, dont la rupture provoquerait chaque fois la

recherche d'un équilibre supérieur. Toute l'évolution de la pensée de Platon en témoigne, et, par exemple la façon dont la participation des Idées entre elles vient remplacer l'ancienne participation, celle du sensible aux Idées. Ce pouvoir de synthèse est la caractéristique essentielle du génie de Platon. Il se manifeste enfin par l'harmonie qu'il a réalisée entre des aptitudes qui pouvaient d'autant plus sembler incompatibles que chacune d'elles était en lui plus exceptionnelle: la rigueur, la sécheresse même de la science s'alliant à la plus étonnante richesse de l'art; la précision positive, aux élans mystiques; la subtilité raisonneuse, aux visions immédiates.

Peut-être y a-t-il là de quoi comprendre, et l'influence profonde exercée par Platon, et la façon dont cette influence s'est exercée, souvent indirecte, souvent attestée par les résistances qu'on lui oppose, souvent consistant dans le travail secret de germes insoupçonnés et qui sortent enfin d'un long sommeil. Si l'autorité de son nom est encore vivace aujourd'hui, c'est que, pour ne pas parler de la science, la philosophie du moins ne peut se refuser à voir en lui le précurseur. C'est en effet par lui que les plus essentiels des problèmes auxquels elle s'applique ont été pour la première fois clairement dégagés et posés dans une forme qui a subsisté à travers les variations du vocabulaire et sous la diversité des costumes dont on les a successivement affublés.

◊◊◊ ◊◊◊

BIBLIOGRAPHIE

De l'immense littérature relative à Platon (elle occupe plus de vingt-cinq pages in-8°, exceptionnellement compactes, du *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums* d'Ueberweg-Praechter), je dois me borner à retenir les livres qui me semblent être de bons instruments de travail, ou avoir exercé, depuis le début du siècle dernier, une influence notable sur le mouvement des études platoniciennes. Arbitraire fatal d'un tel choix, chances fatales d'omissions involontaires, tout est matière à de justes reproches: c'est un risque qu'il faut accepter. Au moins la plupart des ouvrages retenus sont-ils propres, par la bibliographie qu'ils contiennent, à combler les lacunes de celle-ci.

I. - ÉDITIONS, TRADUCTIONS, ÉTUDES PARTICULIÈRES DE QUELQUES DIALOGUES

1. Les meilleures éditions classiques complètes du texte de Platon sont celles de K. Fr. HERMANN (revues par M. WOHLRAB), dans la bibl. Teubner, et de John BURNET (*bibl. Oxon.*; le 1er vol. en 2e éd., corrigée). Celle de Martin SCHANZ se recommande par un apparat critique très soigné. - Une édition complète, avec introductions et notes en latin, a été entreprise en 1821 par G. STALLBAUM; plusieurs volumes en ont été remaniés par M. WOHLRAB et O. APELT.

Parmi les traductions complètes, on mentionnera seulement: en latin, celle de Marsile FICIN (1483-84), qui doit toujours être consultée; en allemand, celles de F. SCHLEIERMACHER (1804-10) et de Hieron. MUELLER (1850-66, dont les introductions par K. STEINHART font surtout le prix); en anglais, celle de B. JOWETT (1871); en français celles de Victor COUSIN (1822-1840) et de A. SAISSET et E. CHAUVET (biblioth. Charpentier); en italien, celle de R. BONGHI (1857 sqq.). Plusieurs dialogues ont été traduits en allemand, avec introductions et notes par Otto APELT dans la *Philosophische Bibliothek* de Meiner.

2. La *Loeb Classical Library* et l'Association Guillaume-Budé (*Collection des Universités de France*) ont publié une édition, avec traduction en regard. Les volumes de la seconde collection comportent en outre apparat critique, notices et notes.

3. Quelques éditions particulières méritent une mention spéciale, en raison de l'importance des introductions ou commentaires qui les accompagnent:

Hippias I par Dorothy TARRANT (1928); *Phédon* par John BURNET (1911); le *Banquet* par R. G. BURY (2e éd., 1932); la *République* par B. JOWETT et Lewis CAMPBELL (3 vol., 1894), et surtout par J. ADAM (2 vol., 1902); *Phèdre* par W. H. THOMPSON (1868); *Théétète* par Lewis

CAMPBELL (2e éd., revue, 1883); *Parménide* (trad. sans le texte) par A. E. TAYLOR (1934); le *Sophiste* et le *Politique* par Lewis CAMPBELL (1867); le *Sophiste* par O. APELT (refonte de l'éd. de Stallb. et, d'autre part, trad. avec notes en all.); *Timée* par Th. H. MARTIN (2 vol., texte, trad. fr., commentaire, 1841), par ARCHER-HIND (1888), par G. FRACCAROLI (1919); *Philèbe* par R. G. BURY (1897); les *Lois* par E. B. ENGLAND (1921), le IXe livre par Louis GERNET (trad. sans le texte, comm., 1917), le Xe par TAYLER LEWIS (1845), analyse avec commentaire par Const. RITTER (2 vol., 1896); *Épinomis* par J. HARWARD (trad. sans le texte, commentaire, 1928); *Lettres* par Ernst HOWALD (1928).

4. Sous cette rubrique on rangera encore d'importantes études sur tel ou tel dialogue; comprises dans des recueils, comme les *Platonische Studien* d'Ed. ZELLER (les *Lois*, *Parménide*, 1839), de Herm. BONITZ (*Gorgias*, *Théétète*, *Sophiste*, *Euthydème*, *Lachès*, *Euthyphron*, *Charmide*, *Protagoras*, *Phèdre*, *Phédon*, 3e éd., 1886), ou comme les *Études de philosophie grecque* de G. RODIER (1926), où se trouvent ses Remarques sur le «Philèbe» publiées en 1900 dans la *Revue des études anciennes*.

5. En ce qui concerne les commentaires ou exposés dont il est question chap. I, voici quelques indications: ce qui reste du Commentaire anon. du *Théétète* a été publié par H. DIELS et W. SCHUBART (1905); de la trad. et du commentaire de CHALCIDIUS, par J. WROBEL (1876). THÉON DE SMYRNE a été édité (et trad. en fr., avec notes) par J. DUPUIS (1892) et par E. HILLER (Teubner). Le vol. VI du *Platon* de K. Fr. HERMANN contient l'*Introduction* d'ALBINUS et les *Prolégomènes* d'OLYMPIODORE, ainsi que le *Lexique* de TIMÉE. Les commentaires de PROCLUS ont été édités: celui sur *Alcib. I*, par CREUZER (1820); sur *Cratyle*, par BOISSONADE (1820) et par PASQUALI (Teubner); sur la *République*, par G. KROLL (Teubner); sur *Parménide*, par STALLBAUM (dans son éd. de ce dialogue, et séparément, 1840) et trad. en fr. par A.-Ed. CHAIGNET (2 vol., 1901); sur *Timée*, par Ern. DIEHL (Teubner); voir aussi l'éd. de PROCLUS, par Victor COUSIN (6 vol., 1820-25). Le commentaire d'HERMIAS sur le *Phèdre* a été édité par P. COUVREUR (1901; *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, no 133); ceux d'OLYMPIODORE sur *Alcib. I*, par CREUZER (avec celui de Proclus sur le même dialogue); sur *Gorgias*, par Alb. JAHN (Jahns Jahrb. suppl., 1848); sur *Phédon* par NORVIN (Teubner).

6. Enfin on doit signaler ici le *Lexicon Platonicum* de Fr. AST (3 vol., 1835-38, réimpr. récente), très utile malgré ses défauts. Le petit *Index* d'Evelyn ABBOTT (1875) rend souvent service dans la recherche, ainsi que l'*Onomasticon Platonicum* qui se trouve dans le vol. VI du *Platon* de HERMANN.

II. - HISTOIRES GÉNÉRALES DE LA PHILOSOPHIE DICTIONNAIRES, ÉTUDES CRITIQUES

1. Aux Manuels d'UEBERWEG-PRAECHTER (12e éd., 1928; déjà cité) et de W. WINDELBAND (1888, réédité par la suite), il faut préférer les ouvrages moins sommaires, très différents d'ailleurs d'esprit, d'Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, dont le troisième volume (II^{er} Teil, 1e Abteilung, 5e éd., 1922; il en existe une trad. angl.) en majeure partie, concerne Platon, et de Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* (t. II; trad. fr. d'Aug. REYMOND, *Les Penseurs de la Grèce*, 1909). La *Greek Philosophy* de John BURNET, dont malheureusement l'auteur n'a pu, avant sa mort, donner que la 1re partie (*Thales to Plato*, 1914), mérite une attention toute spéciale en raison de l'originalité du point de vue sous lequel Platon y est envisagé. Ouvrages français: Ch. RENOUVIER, *Manuel de Philosophie ancienne* (1844, t. II), avec sa *Philosophie analytique de l'histoire* (1886-87, fin de I et déb. de II); Ém. BRÉHIER, *Histoire générale de la Philosophie* (1re section du t. I : *Antiquité... La Période hellénique*, 1926); Alb. RIVAUD, *Les Grands courants de la Pensée antique* (1929); L. ROBIN, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1923.

2. Dans l'*Encyclopaedia Britannica* l'art. «Platon» est de Lewis CAMPBELL (1885) ; dans la *Grande Encyclopédie*, de Paul TANNERY.

3. Les trois ouvrages de L. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, *L'Expérience humaine et la causalité*, *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, abondent en vues pénétrantes sur Platon.

III. - OUVRAGES D'ENSEMBLE SUR PLATON

Les *Platon* de W. G. TENNEMANN (4 vol., 1792-95), de Franz SUSEMIHL (3 vol., 1855-60), d'Alfred FOUILLÉE (1869; 3e éd. en 4 vol., 1904-09), de Ch. HUIT (2 vol., 1893) ; de Clodius PIAT (1906), etc., ont eu leur heure. Le plus utile cependant de ces anciens ouvrages reste celui de l'historien George GROTE, *Plato and the other companions of Socrates* (3 vol., 1865 ; 3e éd., 1875). Une floraison nouvelle a marqué le début de ce siècle: d'abord, l'excellent manuel de philosophie platonicienne de Hans RAEDER (1905); puis le *Platon* de Const. RITTER, compact mais très riche (1er vol., 1910; 2e, 1922); ensuite l'ample *Platon*, tantôt largement brossé, tantôt très poussé dans le détail, d'Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1919; 2e éd., 1920); le *Plato* d'A. E. TAYLOR; un *Platonism* de Paul Elmer MORE (1919) et un autre de J. BURNET (1928); enfin les *Platon* de Paul FRIEDLAENDER (I: *Eidos, Paideia, Dialogos*; II: *Philosophische Schriften*, de G. C. FIELD (*Plato and his contemporaries ; IVth Century life and thought*, 1930), et, de Paul SHOREY, le célèbre platonisant de Chicago, à qui l'on devait déjà le solide et pénétrant

mémoire: *The unity of Plato's though*; (1903), un vaste essai d'exposition objective: *What Plato said* (1933). À cette liste très incomplète ajoutons les deux volumes dans lesquels Aug. DIÈS a réuni sous le titre: *Autour de Platon* (1927) ses nombreuses et importantes contributions à l'étude de Platon, dont quelques-unes seront mentionnées plus tard, avec enfin le vivant portrait qu'il a tracé du philosophe (coll. «Les Grands Cœurs» 1930).

IV - ÉTUDES SPÉCIALES, RELATIVES A L'OBJET DE CHAQUE CHAPITRE

Chapitre 1. - 1. Biographie et 2. Écrits

1. Édition séparée du 1. III des *Vies* de DIOGÈNE LAËRCE, consacré à Platon, par Herm. BREITENBACH, Friedr. VON DER MUEHLL, etc. (Bâle, 1907). La vie de P. par OLYMPIODORE, en tête de ses *Prolégomènes*, se trouve dans le t. VI du *Platon* de HERMANN et dans le vol. de la coll. Didot qui contient Diogène Laërce. En outre des ouvrages d'ensemble sur Platon, consulter les suggestives études, à la vérité parfois aventureuses, de Gustav TEICHMUELLER, notamment ses *Literarische Fehden im 4en Jahrhundert vor Chr*. (2 vol., 1881-83).

2. Sur la plus importante question, celle du classement des dialogues, voir K. Fr. HERMANN (titre cité *supra,* I); Fr. UEBERWEG, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platon. Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben* (1861); et surtout l'ouvrage où W. LUTOSLAWSKI a dressé le bilan des recherches passées et exposé sa propre doctrine: *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of P.'s style and of the chronology of his writings* (1897). Le livre précité de C. RITTER contient le résumé des études spéciales consacrées par l'auteur à ce problème (épreuve de la méthode stylistique sur l'œuvre de Gœthe); voir, en outre, DIÈS, *Autour de Platon*, II, 245-272. - L'Histoire du texte de Platon par H. ALLINE (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, n° 218, 1915) traite toutes les questions relatives à la constitution du *Corpus platonicum* (donc celle des apocryphes) et à sa transmission (manuscrits, papyrus, tradition indirecte).

Chapitre II. - Qu'est-ce que savoir?

Pour la bibliographie de ce chapitre comme des suivants, on devra se reporter en outre aux indications de la section I relatives à chacun des dialogues sur lesquels se fonde l'exposition. Aussi me bornerai-je à signaler, sans parler d'ouvrages généraux comme la *Geschichte der Logik* de K. PRANTL: le chap. sur Platon dans le célèbre livre de Victor BROCHARD, *De l'erreur* (1879); Élie HALÉVY, *La Théorie platonicienne des Sciences* (1896); F. C. S. SCHILLER, *Plato or Protagoras? being a critical examination of the Protagoras speech in*

the «Theaetetus» (1908); Aug. DIÈS, «L'Idée de la Science dans Platon» (*Annales de Louvain*, 1914). Consulter en outre ce qui a été écrit sur la logique des Mégariques et des Cyniques (cf. *La Pensée grecque*, p. 464).

Chapitre III. - La méthode du savoir

Lire, dans les *Études de Philosophie grecque* de Georges RODIER, celles qu'il publia en 1902 (*Archiv f. Gesch, d. Philos*., XV) et en 1905 (*Année philos*., XVI) sur Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon et sur L'Évolution de la Dialectique de Platon; de même, le livre si pénétrant de Gaston MILHAUD, *Les Philosophes géomètres de la Grèce; Platon et ses prédécesseurs* (1900); J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der Platon. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (1917, 2e éd., 1931). Les articles publiés en 1880-81 dans la *Revue philosophique* par Paul TANNERY sur L'Éducation platonicienne ont été réimprimés dans le t. VII des *Mémoires scientifiques*. Sur la Réminiscence, voir mon art. de la *Revue du Études grecques* (XXXII, 1919) et, sur les rapports de l'Amour avec la Dialectique, ma *Théorie platonicienne de l'Amour* (1908; réimpr. 1933) et, dans l'étude de A. DIÈS, «La Transposition platonicienne» (*Annales de Louvain*, 1913).

Chapitre IV. - Phénomènes et choses

I. L'*Ontologia platonica* de D. PEIPERS (1883, en latin) est un très utile inventaire des textes relatifs aux notions d'essence et d'existence. Sur la théorie des Idées le livre de Paul NATORP, *Platos Ideenlehre* (1903; 2e éd., 1921), est à lire, quoique l'orientation en soit kantienne à l'excès. Voir BROCHARD, Les «Lois» de Platon et la théorie des Idées (*Ann. philos*., XIII, 1903, Études 151). J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues* (1919), montre bien quelle place est faite dans la doctrine à la composition et à la médiation. - 2. L'abondante littérature relative au *Parménide* est inventoriée dans la belle étude que Jean WAHL a consacrée à ce difficile dialogue (1926). - 3. Le témoignage d'Aristote est étudié dans mon livre *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres* (1908) et par Julius STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (1924, 2e éd., 1933). - 4. Pour les problèmes relatifs à la communication des Genres d'après le *Sophiste*, on lira l'admirable étude de V. BROCHARD: «La Théorie platonicienne de la participation d'après le "Parménide" et le "Sophiste"» (1908, *Ann. philos*., XVIII; réimpr. dans *Études*, etc.), et A. DIÈS, *La Définition de l'Être et la nature des Idées dans le «Sophiste» de Platon* (1909). - 5. À propos du *Philèbe*, en outre des *Remarques*, déjà citées, de G. RODIER, voir ma communication au VIe Congrès international de Philosophie (Oxford, 1930).

Chapitre V. - Le monde, l'âme et la divinité

I. Une des meilleures autorités, pour tout ce chapitre, me parait toujours être, dans l'ensemble, le commentaire, à la fois lucide et prodigieusement riche, que Th. H. MARTIN a écrit sur le *Timée*. - 2. Sur la doctrine de l'âme et sur la psychologie platonicienne en général, en outre d'ouvrages d'ensemble comme *La Psychologie des Grecs* d'A.-E. CHAIGNET (5 vol., 1887-92), consulter principalement Erwin ROHDE, *Psyche* (1894, plusieurs rééditions ultérieures; tr. fr. 1928); J. I. BEARE, *Greek theories of elementary cognition, from Alcmaeon to Aristotle* (1906); G. RODIER, Les Preuves de l'immortalité de l'âme dans le «Phédon» (1908, *Ann. philos*., XVIII). - 3. Le problème cosmologique est étudié avec la plus louable précision par J. ADAM, en appendice au t. II de son éd. de la *République*; A. RIVAUD, L'Astronomie platonicienne (*Revue d'hist. de la philos*., 1930). Consulter aussi Th. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus,* etc. (1913); le *De astronomia* de THÉON DE SMYRNE, édité, traduit et commenté en latin par Th. H. MARTIN (1849); Erich FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoräer* (1923). - 4. Sur les généralités de la théorie physique, lire: V. BROCHARD et Lionel DAURIAC, Le Devenir dans la philosophie de Platon (Congrès intern. de Philos. de 1900, et dans *Études*); Albert RIVAUD, *Le Problème du Devenir et la notion de la Matière dans la Philosophie grecque, des origines à Théophraste* (1906); mes *Études sur la signification et sur la place de la Physique dans la philosophie de Platon* (*Rev. philos*., 1918, II ; en vol., 1919); M. GUEROULT, Le Xe livre des «Lois» et la dernière forme de la physique platonicienne (*REG*, XXXVII, 1924). Pour tout ce qui concerne l'état des diverses sciences au temps de Platon et sa contribution personnelle à leur progrès, consulter les livres de F. ENRIQUES et G. de SANTILLANA, *Storia del pensiero scientifico*; 1 : *Il mondo antico* (1932), d'Abel REY, *La Science hellénistique* (collection «L'Évolution de l'humanité»), et d'Aldo MIELI et Pierre BRUNET, *Histoire des sciences dans l'Antiquité* (1935). - 5. Pour la théologie platonicienne, voir Paul Elmer MORE, *The religion of Plato* (1918; précédé par *Platonism*, ce livre fait partie d'une série dont l'objet est de démontrer la filiation réelle par rapport à Platon de la théologie chrétienne, telle qu'elle se codifie en 451 au concile de Chalcédoine); A. DIÈS, Le Dieu de Platon, La Religion de P., 1927 (dans *Autour de Platon*). - 6. Tout ce qui se rapporte à l'emploi du Mythe est signalé et examiné par Perceval FRUTIGER, *Les Mythes de Platon* (1930). Le livre de P.-M. SCHUHL, *La Formation de la Pensée grecque. Introduction historique à l'étude de Platon*, constitue une très importante contribution à ce problème des rapports de la pensée rationnelle avec la pensée imaginative.

Chapitre VI. - La conduite humaine

I. Il est juste de rappeler ici les anciens livres de Jacques DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité* (2 vol., 1852, 1879), et de Paul JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'Antiquité et les Temps modernes* (1858). Intéressante étude de V. BROCHARD sur La Morale de Platon (*Ann. philos*., XVI, 1905) et en outre les *Remarques sur le Philèbe* de G. RODIER. Consulter Max WUNDT, *Geschichte der Griechischen Ethik* (1, 1908). - 2. Sur la politique platonicienne, voir R. von POEHLMANN, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus* (I, 1892), et E. BARKER *Greek political theories: Plato and his predecessors* (1917); mon article (*R. de Métaph. et de Morale*, 1913 et *Pensée hellénique*): Platon et la Science sociale. - 3. Sur les conceptions économiques, Alfred ESPINAS, L'Art économique dans Platon (*REG*, XXVII, 105 sqq., 236 sqq., 1914), A. A. TREVER, *A history of Greek Economie thought* (1915); Gustave GLOTZ, *Le Travail dans la Grèce ancienne* (1920). - 4. Pour les vues de Platon sur les Beaux-Arts (exception faite de la Rhétorique et de la Poésie), voir principalement Ch. LÉVÊQUE, *Platon fondateur de l'Esthétique* (1857); Francisque GREIF, Études sur la musique antique (5 articles dans *REG*, XXII-IV, XXVIVII, 1909-II, 1913-14); P. DOUTZARIS, La Rythmique dans la poésie et la musique des Grecs anciens (*REG*, XLVII, 1934); A. RIVAUD, Platon et la Musique (*Revue d'hist, de la Philos*., 1929); P.-M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps* (1935).

Conclusion

Sur l'histoire de l'Académie après Platon, consulter les Histoires générales de la Philosophie et, en outre, Heinrich von STEIN, *7 Bûcher zur Geschichte des Platonismus* (en 3 parties, 1862-1875). En ce qui concerne spécialement Speusippe, cf. le livre d'Erich FRANK, déjà cité.

◊◊◊ ◊◊◊

Les Échos du Maquis, mars 2011.

NOTE SUR L'AUTHENTICITÉ ET LA CHRONOLOGIE (N.D.É.)

Le consensus actuel à propos de l'authenticité et de la chronologie des textes de Platon, tel qu'en témoigne par exemple Luc Brisson (*Platon. Oeuvres complètes*, Flammarion, 2008) propose ce qui suit:

CHRONOLOGIE APPROXIMATIVE DES TEXTES AUTHENTIQUES

Période de jeunesse (399-390): *Hippias I, Hippias II, Ion, Lachès, Charmide, Protagoras, Euthyphron.*

Période de transition (390-385): *Alcibiade, Gorgias, Ménon, Apologie de Socrate, Criton, Euthydème, Lysis, Ménexène, Cratyle.*

Période de maturité (385-370): *Phédon, Banquet, République, Phèdre.*

Dernières années (370-348): *Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois.*

On ajoute à cette liste la *Lettre VII*.

TEXTES CONSIDÉRÉS COMME DOUTEUX

Le second *Alcibiade*, *Hipparque*, les *Rivaux*, *Théagès, Clitophon, Minos, Épinomis* et la *Lettre VIII*.

TEXTES APOCRYPHES (AYANT ÉTÉ FAUSSEMENT ATTRIBUÉS À PLATON)

Alcyon, Axiochos, Sur le juste, Sur la vertu, Démodocos, Sisyphe, Éryxias, les *Lettres I-VI* et *IX-XIII* et les *Définitions*.

Pour plus de détails, on consultera l'ouvrage cité.

(N.d.É.)